الأستاذ الدكتور
طه حبيشي

المرشد المعرف

بمعاني وأسرار قواعد التصوف

الشيخ أحمد زروق

المجلد الثاني

مكتبة الإيمان

مكتبة الجامعة الأزهرية

شرح وتحليل

الأستاذ الدكتور

طه حبيشي

المرشد المعرف

بمعاني وأسرار قواعد التصوف

الشيخ / أحمد زروق

الجزء الثاني

الناشر
مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م

رقم الإيداع: ٢٥٢٢/ ٢٠١٣

الترقيم الدولي: ٦-١٦٩-٤٤٩-٩٧٧-٩٨٧٨

مكتبة الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع

٤ ش أحمد سوكارنو- العجوزة- القاهرة

فاكس: ٣٣٠٤٤٨٤١- ت: ٣٣٤٥٢٣٠٢

محمول: ٠١١١٣٣٧٥٣٧٥- ٠١٠٠٠٩٦٦٥٧٨- ٠١٢٨١٨٢٠٠٠٩

البريد الإلكتروني والمواقع الخاصة بالمكتبة:

www. elemanlibrary.com

elemanliblary@gmail.com

elemanliblary@yahoo.com

https: //www.facebook.com/elemanliblary

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى.

وبعدُ:

فهذه كلمة نصدر بها الجزء الثاني من "قواعد التصوف" لا نطيل بها؛ فقد قدمنا لهذه القواعد كلها بجزء خاص- الجزء الأول- أسميناه "الشيخ أحمد زروق... سيرة ومسيرة" قلنا فيه ما يحقق الغرض من مقدمة توضع بين يدي كتاب.

ولم يبق لنا ما نقوله هنا إلا أن نقول لك: إن هذا الجزء الذي ستقرأه من القواعد سيحقق لك أمرين في أقل القليل:

أحدهما: إنه سيبين لك عن حقيقة التصوف، وماهيته، ومنهجه، وصلته بالشريعة، ومجهوده في التربية، وصقل الشخصية الإسلامية بطريقة علمية حاسمة.

وهو على هذا النحو سيلقى بك في بحار الشوق إلى قراءة التصوف أولاً والوقوف على علامات الحسن فيه.

ثم لا بأس بعد ذلك أن يحملك على اتباعه، واتخاذه منهجًا، أو يردك إلى إرادة متخاذلة تقعد بك عن اتخاذ السبيل إلى بلوغ العوالي.

ونحن لا نستبق الأحداث.

فدونك هذا الكتاب قطوفه دانية، وعرْفُ شذاه لا يخفاك، وفي أول الأمر وآخره أنت وذاك.

أ. د/ طه حبيشي

٨/ محرم/ ١٤٣٤هـ

٢٠١٢/١١/٢١م

مقدمة المؤلف

الحمد لله كما يجب لعظيم مجده وجلاله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله.

وبعد، فالقصد بهذا المختصر وفصوله، تمهيد قواعد التصوف وأصوله، على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة، ويصل الأصول والفقه بالطريقة.

وعلى الله أعتمد في تيسير ما أردت، وإليه أستند في تحقيق ما قصدت، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

* * *

الشــرح

- - - -

كتب المصنف مقدمته لهذه القواعد بكلمات مختصرة، ولكنها قد اشتملت علــى المقصود، وأتت على الغرض، ولفتت إلى المنهج.

وكعادة المسلمين في تصانيفهم التي امتازوا بها عن المؤلفين الذين يدينون بغير دينهم وتابعيهم من مقلديهم، بدأ المصنف مقدمته بأن حمد الله عز وجل على نعمائه؛ إذ المشهور عند المسلمين أن العمل الذي لم يبدأ صاحبه فيه بالحمد لله عــز وجــل أوله وآخره فهو عمل منقوص، كما اشتهر عند المسلمين كذلك أن العمل الــذي لا يبدأ بــ- باسم الله – يكون عملاً مبتورًا، أو يكون عملاً أجزمًا.

وأنت ترى الكثير من المؤلفين يبدأون عملهم بــ- الحمد لله – ويختمونه كــذلك بــ- الحمد لله – الذي تتم بتوفيقه الصالحات.

وكثير من المؤلفين يبدأون عملهم بــ- باسم الله – حيث إن – البــاء- فيهــا لطلب المعونة من الله عز وجل. هذا بالإضافة إلى انصياعهم لتوجيهات رسول الله ﷺ، وفيها أن من أراد أن يباشر عملاً أو قولاً أو فكرًا أو شيئًا ما من الأشياء؛ فإنه يجب عليه أن يتوجه إلى ربه بطلب المعونة منه.

وكثير من المؤلفين لا يعمد إلى ترجيح الحمد، ولا يعمد إلى تــرجيح البــسملة، وإنما يجمع بينهما ليطفوَ بفعله فوق الخلاف الذي يحتاج إلى ترجيح.

ومن كبار العلماء والمحدثين مثل: البخاري وغيره، ربما يترك البسملة والحمد له خطًا وكتابة، ويكتفي بهما قولاً يجريهما على لسانه أول مباشرته لكتابة مصنفه.

والشيخ زروق لعله قد أجرى البسملة على لسانه وبدأ مقدمته بالحمدلــة خطًــا وكتابة،

فقال: **[الحمد لله كما يجب لعظيم مجده وجلاله].**

ولقد جرت عادة شراح المصنفات وأصحاب الحواشي أن يقفوا عنــد كلمــة – الحمد – ويشفعونها بكلمة – الشكر – لتقاربهما في الدلالة على استحضار النعمــة، والاعتراف للمنعم بفضله، حامدين نعماءه، شاكرين إسباغ نعمه عليهم، ثم يتوقــف الشراح بعد أن يجمعوا بين – الحمد والشكر ليتعرفوا ويعرفوا القارئ بدلالــة كــلٍ

منهما على معناه، والعلاقة بين هاتين الدلالتين من حيث العموم والخصوص، وهو نوع من الطرح امتلأت به الكتب المشروحة، وامتلأت بـه الكتب التي أثبتت الحواشي عليها، فلا نطيل به هنا.

ولكننا سنلتفت غاية الالتفات مع المصنف إلى هذه الحيثية عالية القدر التي اتخذها المصنف سببًا لتعلقه بالحمد هنا.

والأمر يحتاج إلى شيء من البيان، خاصة إذا علمنا أن – الحمد– في دلالته أعم من – الشكر– ؛ فأنت ربما تحمد الله لكمال صفاته، وهو كمال مطلق، وأنت ربما تحمد الله عز وجل لكمال أفعاله، وهو أيضًا كمالٌ مطلق. وأنت ربما تحمد الله عز وجل متخذًا من الأمرين جميعًا واللذين هما كمال الصفات وكمال الأفعال سببًا يدفعك إلى مثل هذا الحمد والتشبث به.

والمصنف قد لجأ إلى هذا الجمع بين كمال الصفة وكمال الفعل؛ فجعل منهما حيثية للحمد، ولأن المصنف – كغيره– قد أدرك أن كمال الصفات لله لا نهاية له، وكمال الفعل لا نظير له، فلجأ بسبب هذا الإدراك إلى علم الله في غاية هذا الحمد.

فالحمد لله أولاً كما يجب له لعظيم مجده.

والمجد الذي هو الموصوف هنا بـ– المجد العظيم– يُعد صفة من الصفات، هي مرتبطة باسم الله – المجيد– وهي مرتبطة باسم الله – الماجد– .

و– الماجد – و– المجيد– لا فرق بينهما في الدلالة والمعنى إلا أن يكون أحدهما الذي هو – الماجد– اسم فاعل من: المجد، والثاني منهما والذي هو – المجيد– مبالغة فيه.

وهذان الاسمان قد تعرض إليهما شراح أسماء الله الحسنى، حيث قال الإمام الغزالي في المجيد: أنه [هو الشريفة ذاته، الجميل أفعاله، الجزيل عطاؤه ونواله، كما أن شرف الذات إذا قارنه حسن الفعال سمي مجدًا. وهو الماجد أيضًا، ولكن أحدهما أدل على المبالغة، وكأنه يجمع معنى اسم الجليل والوهاب والكريم].

والكلام في الماجد كالكلام في المجيد:

قال الغزالي: [الماجد بمعنى المجيد... كالعالم بمعنى العليم، لكن الفعيل أكثر مبالغة].

وقد تعرض المصنف لاسم الله – المجيد– حين تحدث عن أسماء الله الحسنى فقال: **[من عرف أنه المجيد خضع تحت سلطانه، ولم ينظر لغيره فيما هو من شأنه، وكل شيء منه وإليه فهو من شأنه، وبالله التوفيق.**

والتقرب بهذا الاسم: تعلقًا: العظيم والإجلال ونسيان الاغترار والإذلال قيامًا بحق مجده وإجلاله في مجده.

ومن جهة التخلق: أن تكون مجيد الذات برفع الهمة إليه، مجيد الصفات بحسن أخلاقك، مجيد الأفعال بالتزام الآداب والفضائل.

وخاصيته: تحصيل الجلالة والمجد والطهارة ظاهرًا وباطنًا، حتى في عالم الأبدان والصور].

والحمد لله ثانيًا – كما يجب– لعظمة وجلال ذاته وصفاته.

وأنت إذا تأملت في اسم الله المعبر عنه بأنه – ذو الجلال– حاولت أن تفقه الجلال ومدلوله، لعلمت أن الجلال [هو الذي لا جلال ولا كمال إلا وهو له، ولا كرامة ولا مكرمة إلا وهي صادرة منه؛ فالجلال له ذاته، والكرامة فائضة منه على خلقه، وفنون إكرامه خلقه لا تكاد تنحصر وتتناهى، وعليه دل قوله تعالى [الإسراء:٧٠]: "**ولقد كرمنا بني آدم**".

وقد التفت الشيخ زروق إلى اسم الله وأنه – ذو الجلال – في شرحه لأسماء الله الحسنى. فقال: **[من عرف أنه – ذو الجلال والإكرام – هابه لمكان الجلال، وأنس به فكان الإكرام، فكان بين خوف ورجاء، وشكر والتجاء دائمًا.**

وخاصيته: وجود العزة والكرامة وظهور الجلالة حتى لقد جاء في الحديث: "ألظوا بيا ذا الجلال والإكرام، وقيل: إنه اسم الله الأعظم] [ص١١٨].

وإلى هنا يتبين لنا حقيقة ما ألمح إليه المصنف في مطلع مقدمته، حيث افتتحها بـ– الحمد– وشفعه بالحيثيات التي توجبه على كل عاقل في عبارته المختصرة ولكنها جامعة لأهدافها، محيطة بمقاصدها.

قال: **[الحمد لله كما يجب لعظيم مجده وجلاله].**

ثم أتبع المصنف – الحمد لله– بالصلاة على نبيه وعلى آله؛ إذ – الصلاة على النبي– أمر قد فرضه الله على كل مكلف بعد أن أخبر أنه قد صلى عليه وقد صلت

عليه ملائكته، حيث قال [الأحزاب/٥٦]: " إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليمًا "، فاستجاب المؤمنون لأمر ربهم وصلوا على نبيهم كلما صافح اسمه آذانهم، حيث اعتبروا الأمر للوجوب، يصلون عليه في العمر مرة وجوبًا، ويصلون عليه كلما سمعوا اسمه على سبيل الندب في جميع الأحوال، كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

وفي المسألة أقوال على كل حال.

أما – آل النبي وأهله- فذكرهم أمرٌ واجب وجوبًا أخلاقيًا، وهو مطلوبٌ شرعي.

واختلفت الأقوال في أهل بيت النبي ﷺ، والأولى أن يقال: هم أولاده وأزواجه، والحسن والحسين منهم، وعلي منهم لأنه كان من أهل بيته بسبب معاشرته ببنت النبي ﷺ وملازمته للنبي ﷺ. [الرازي – تفسير ج١٢ / ٥٩٣].

قصد المصنف من إنشاء قواعده:

والمصنف بعد هذا الافتتاح يبين قصده من تأليف هذا السِّفر، ومن تقعيد هذه القواعد.

وكعادته في الاختصار وجمع المعاني الكثيرة في إطار الألفاظ القليلة، لم يذكر لنا غرضه الذي حمله على كتابة هذا السِّفر في عبارات مبسوطة، وإنما بين أن غرضه منحصرٌ في بيان العلاقة بين الحقيقة والشريعة، ووجوب مراعاة الفقه وأحكامه لا يجوز إغفاله لسالك الطريق لحظة من ليل أو نهار، ولا إغماض العين عنه طرفة عين أو سهوة خاطر.

وهذا كلام سيفصله مجموعة القواعد التي ما كتب المؤلف لمسائلها والمصنف لقواعدها مقدمته تلك إلا لكي تكون توطئة لها.

ولكننا حين ننظر في أحوال الناس في هذا الزمان نعلم أنهم لا يصبرون على الإجمال، ريثما يفك لهم التفصيل رموزه، ويحدد لهم مراميه، فأردت أن أقول هنا كلمة فيها مزيد من البسط يحيط بالمقصد إحاطة الإشارة بالبنان، نستغني بها عن إحاطة الاحتواء بالباع، ونحن على وعي كامل أن الإشارة بالبنان هي أكثر شمولاً من الإحاطة بالباع في جميع الأحوال.

وفي هذه الإشارة التي لا تخلو من فائدة نقول: إن سالك الطريق إلى الله سيجد على الطريق التي سيقطعها معالم وعلامات، بها يعرف السالك أن طريقه قد تميزت فيه المراحل باتضاح المعالم والعلامات.

والمراحل على طريق السالك تحصرها أربع مراحل:

الأولى: التقوى.

وهى مرحلة تعبر عن وجوب التزام السالك بأوامر الله ونواهيه، رغبة في رضوانه، وخوفًا من سخطه.

والسالك في هذه المرحلة لابد له من معرفة الشريعة، والوقوف على أحكام الله التي هى مطلوباته من عباده، وهى أحكامٌ تضمها الشريعة ويحتويها الفقه: وسواء أخذ هذه الأحكام وتعلمها على يد شيخ، أم قرأها من الكتب قراءة تعينه على مطلوبه منها.

والثانية من هذه المراحل، هى: الاستقامة.

والاستقامة هى كالتقوى، فيها وجوب التزام المكلّف بأمر ربه ونهيه، ولا يميزها من سابقتها إلا أن التقوى غاية المكلف منها معرفة الأحكام الشرعية من كتب الفقه، أو على يد شيخ معلم، أما غاية الاستقامة فهى: النظر في سيرة النبي وسنته، والوقوف على عادته وطريقته يتغيّى من ذلك كله تقليد هذا النبي الذي اعتبره قدوة له، خضوعًا لقول الله تعالى في سورة الأحزاب: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرًا ".

وهذه الغاية حين يتغيّاها السالك إلى الله، يجد نفسه وقد تغيّى غاية سامية، واستهدف هدفًا راقيًا، يجب عليه كي يحققه أن يأخذ نفسه بغاية الانضباط، ويضع أمامه ما قال رسول الله ﷺ: " شيبتني سورة هود وأخواتها" وما ذلك إلا أنه قد أمر بهذا الأمر الذي احتواه قوله تعالى: "فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا ".

وثالث هذه المراحل: التصفية.

ونعني بذلك: أن يأخذ الإنسان قلبه بأسلوب التصفية فيزيل عنه كُدورته، ويرفع عنه شوائبه، ويخلصه من تعلقه بالدنيا.

وفي المرحلة الرابعة من هذه المراحل: يجد السالك إلى الله نفسه وقد أصبح

رقيبًا على قلبه يأتيه الخاطر من الخواطر، وتهجم عليه بارقة العرفان فلا يقبل من ذلك شيء، إلا بعد أن يعرضه على صريح الشريعة، فإن وافقها وإلا اعتبرها لمة شيطان.

وأنت إذا تعرفت على هذه المراحل أمكنك أن تعرف أن السالك إلى الله أمامه ظاهر الأمر وباطنه، وظاهر الأمر هو: الشريعة، وباطن الأمر هو: الحقيقة. وهما مترابطان، فلا يجوز للمتحقق أن يدير ظهره إلى الشريعة، كما أن الآخذ بتلابيب الشريعة إن أراد الكمال، كان الطريق الذي يؤدي به إليه هو أن يأخذ في العمل إلى تحصيل الحقيقة.

والمصنف في هذه المقدمة يقول: إن غايته من تصنيف قواعده هي: رغبته في ان يبين العلاقة بين الشريعة والحقيقة، وما ينبغي على السالك أن يفعله تجاههما.

ولهذه الغاية التي تغياها المصنف: مقدمات يجب على كل راغب النظر فيها.

ولهذه الغاية التي حددها المصنف توابع وآثار يجب على السالك الاهتمام بها.

ولهذه الغاية التي تغياها المصنف حواشٍ ومُصَاحبات لا يجوز إغماض العين عنها.

ولكل هذه المهمات ما يبررها عند المصنف وعند قارئيه، فجاءت قواعده تراعي ذلك كلّه، وتهتم بذلك كلّه، كما يظهر ذلك أمامك بغاية الوضوح.

وما ذكرناه مبسوطًا أجمله المصنف فقال: [وبعد: فالقصد بهذا المختصر وفصوله، تمهيد قواعد التصوف وأصوله، على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة، ويصل الأصول والفقه بالطريقة.

وعلى الله أعتمد في تيسير ما أردت، وإليه أستند في تحقيق ما قصدت، وهو حسبنا ونعم الوكيل].

* * *

داعية التقعيد للتصوف

قال المصنف:

لما كانت دلالة التصوف بجملته على التوجه إلى الله من حيث يرضى، كفت أوائله مع التزام وإتباع الفقه، فكان الاعتناء بعمله، أكثر من علمه، ومن ثم لم تدون قواعده، ولم تمهد أصوله، وإن أشار إليها أئمته كالسلمي في فصوله، والقشيري في رسالته. والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في هذا التوضيح ما يشبه التنبيه والاعتذار يغلفهما عند المصنف شيء من التواضع والانكسار.

وبيان ذلك أن المصنف نظر في عمله هذا الذي بين يدينا؛ فوجد أنـــه عمـــل – يبدو للناظرين أنه عملٌ غير مسبوق– ، فظن المصنف أو اعتقد أن هذه الحال التي أحاطت بهذا العمل ربما تُجلب عليه نوعًا من الإطراء ولونًا من الشهرة قد يـــذهبان بثوابه عند الله عز وجل، فأخذ يدفع سبب هذا الإطراء وتلك الشهرة عن نفسه، ولا يدفع هذا الإطراء وتلك الشهرة إلا بأن يبين الداعية لكتابة قواعد العلـــم، والداعيـــة لكتابة قواعد العلم اتصالها الحقيقي إنما هو بالعلم نفسه لا بكاتبي القواعد، واتصالها بوظيفة القاعدة وما تؤديه من فائدة للعلم الذي كُتبت من أجله.

حقيقة القاعدة:

وأنت خبير ولا شك بأن القاعدة إنما هى: هذا القول الجامع المشتمل على حكم ينطبق على جميع الجزئيات المندرجة تحته.

قال صاحب التعريفات: [القاعدة: هى قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها].

وإذا كانت هذه هى حقيقة القاعدة.

وإذا كان هذا هو مدلول القاعدة، فإن القاعدة تكون مرتبطة بوظيفة تؤديها فـــي مجالها ولا ينوب عنها غيرها في أداء تلك الوظيفـــة. وهـــذه الوظيفـــة المرتبطـــة بالقاعدة، هى: أنها تجمع شتات المسائل المتفرقة، وتمنح كل مـــسألة منهـــا الحكـــم المرتبط بالقاعدة الكلية، وهى في نفس الوقت تعد دليلاً مثبتًا لهذا الحكـــم الممنـــوح لكل جزئية على حدة، نعم. إنها تعد دليلاً قويًا على الحكم الممنوح للجزء المنـــدرج تحت القاعدة، والقاعدة قد استمدت موقعها باعتبارها دليلاً قويًا على الحكم أقوى من كل دليل جزئي؛ لأن القاعدة لا تكتسب وجودها من دليل واحد، وإنما تتضافر الأدلة وتتعاون على إنشاء هذه القاعدة، فتكون دلالتها على الحكم أقوى من دلالة الـــدليل الجزئي على انفراده.

التصوف وداعية التقعيد له:

واستنادًا إلى ما ذكرناه يمكن أن نتأمل في التصوف عبر تاريخ نشأته، وإذا ما فعلنا ذلك وجدنا أننا في أول نشأة التصوف أمام قوم قد بذلوا أوقاتهم، في خدمة تحصيل هدف هو: إسلام الوجه لله وإخلاص التوجه له، أضف – إلى ذلك: أن الساحة الإسلامية – في أول الأمر – كانت طاهرة– من كل خلاف إلا النذر اليسير المقضي عليه بالشذوذ اللافت للنظر، والمستوجب للازدراء.

من أجل هذا وغيِّره لم يجد أحدٌ في المجتمع الإسلامي منفردًا ولم تجد الجماعة الإسلامية مجتمعة، الداعية لكتابة قواعد للتصوف؛ لأن مسائله محصورة يجمعها هذا التعريف الكلي، الجامع لحقيقته، وهو: إسلام الوجه لله، وإخلاص التوجه له.

قال المصنف: [لما كانت دلالة التصوف بجملته على التوجه إلى الله من حيث يرضى، كفت أوائله مع التزام الفقه، فكان الاعتناء بعمله أكثر من علمه، ومن ثم لم تدون قواعده، ولم تمهد أصوله].

ونحن نسجل إعجابنا بما ذكر المصنف على أساس أنه قد رصد الأمر في أوائل هذا العلم على وجهه، وأن المشتغلين بالتصوف لما تحققوا من معناه، كفاهم العلم بالشريعة، والعمل على مقتضاها؛ فتحقق لهم من خلال هذا المنهج المراحل المتمثلة في سلوك الطريق إلى الله، وهي: التقوى، والاستقامة، وتصفية القلب.

محاولات للتقعيد في أول الأمر:

ومع خلو الساحة من كل محاولات للتقعيد أول الأمر، لعدم توفر الداعية إليه، فإن التقعيد قد لاحت له بوادر مع تقدم الزمان وإن كانت تظهر للتاريخ على ندرة، على نحو ما فعل: القشيري والسلمي في مجهودات متواضعة وغير ناضجة، شأن نشأة كل عمل في بداية أمره.

قال المصنف: [.. **وإن أشار إليها أئمته: كالسلمي في فصوله، والقشيري في رسالته. والله أعلم**].

اكتمال داعية الكتابة في قواعد التصوف:

وفي عصر المصنف أو قبله كانت داعية الكتابة في قواعد التصوف وتحريرها قد اكتملت، حيث اتسعت مسائله بتعدد وجهات النظر في بيان حقيقته وأصل

اشتقاقه. وحيث كثر أدعياؤه الذين يتسربلون بِجُلّيه ولا يُخضعون أنفسهم لحقيقتــه؛ فترتب على ذلك هذه الظاهر التي ارتفع عليها شعار التصوف وهو منهــا بــرئ، فتأملها الناس تأمل المرتاب فيها، فظهرت لهم أمور ملتبسة، احتاجت إلى تنقية، كما احتاجت إلى ضوابط.

أضف إلى هذا كله: أن التصوف قد ظهر له أعداء، قد أعلنوا الحــرب عليــه وعلى المنتسبين له، وصلت إلى حد اتهام التصوف بالبدعــة، واتهــام المتــصوفة بالمروق والكفر.

ولقد احتاج الأمر في الرد على أعداء التصوف، فجاء هذا الرد بكلام مطــول، يبعث على الانصراف عن قراءته وسماعه، إلا أن يكون ذلك من المتخصصين وهم قليلون، لا تجيّش منهم الجيوش لرد الهجمات على التصوف والمتصوفة.

فكان البديل الذي يمثل العلاج الناجع هو: في هذه القواعد المنضبطة على حدها وتعريفها، وهى محاولة نجح في خدمتها وتقديمها: الشيخ أحمد زروق الفاسي، وهو قد قدمها في غاية من التواضع.

وقد يقول قائل: إنه يغنينا عن هذه القواعد تلك الحِكَم التي كتبها ابن عطــاء الله السكندري واطلع عليها المصنف؟

وأنا أقول في الجواب عن ذلك: إن الحكم شيءٌ والقواعد شيء آخر، من حيث: الحقيقة والماهية، ومن حيث الوظيفة والفائدة.

صحيح: إن الشيخ زروق قد اطلع على حكم ابن عطاء وشــرحها فــي نِيــفٍ وثلاثين محاولة، ولم يلتبس الأمر أمامه بين الحكمة والقاعدة، لا من حيث الماهيــة والحقيقة، ولا من حيث الفائدة والوظيفة، فجاءت قواعده التي كتبها محاولة علمية منضبطة على أسس تحرير القواعد، فسدَّت مسدها كما ترى، ووقعت موقعها على ما يظهر لك. الأمر الذي يحملنا على أن نشكر للرجل مرتين؛ **الأولى**: على عملــه وجهده، **والثانية** على تواضعه وخشيته.

* * *

القاعدة الأولى

في المنهــج

[الكلام في الشيء فرع تصور ماهيته وفائدته ومادته بشعور ذهني مكتسب أو بديهي، ليُرجع إليه في أفراد ما وقع عليه ردًا وقبولاً، وتأصيلاً وتفصيلاً، فلزم تقديم ذلك على الخوض فيه؛ إعلامًا به، وتحضيضًا عليه، وإيماء لمادته (لمعادنه) فافهم].

* * *

الشـــرح

- - - -

أراد الشيخ أن يضع مجموعة من القواعد والضوابط يتحول بها التصوف إلـى شيء معروف ومعلوم، بحيث تكون هذه القواعد جامعة لكل شـاردة وواردة لهـذا الفن، الذي حار كثير من الناس في جمع شوارده، وضبط مسائله، والتعرف علـى كنهه، والتصوف باعتباره فنًا أو باعتباره علمَ السلوك له وجوده الذهني والخارجي، وكل ماله وجود ذهني وخارجي أمكن لنا أن نطلق عليه (شيء)؛ إذا الـشيء فـي اللُّغة: "هو ما يصح أن يُعلم ويخبر عنه عند سيبويه، وقيل الـشيء عبـارة عـن الوجود وهو اسم لجميع المكونات عرضًا كانت أو جوهرًا، ويصح أن يُعلم ويُخبـر عنه.

وهو في اصطلاح أهل العلم: "هو الموجود الثابت المتحقق في الخارج" ليـشمل الواجب والممكن الذي تحقق وجوده خارج الذهن. وقد يذهب بعض العلماء إلى أن الشيء يطلق على الموجود المتحقق خارج الذهن، وعلـى الموجـود الـذهني أو المتوهم ليشمل الممكن قبل وجوده.

وأيّما كان الأمر في إطلاقات الشيء، فإن التصوف الذي يكتب الشيخ قواعـده، موجود متحقق في الذهن وخارجه، فهو شيء على كل حال.

وما دام التصوف شيئًا ونحن نطلب الحكم عليه أو له، فإن هذا الحكم لا يتأتى، ولا نخلص إليه إلا إذا تصورناه، بمعنى أدركنا ماهيتـه وحقيقتـه طبقًـا للقاعـدة المنطقية المشهورة التي تقول: " إن الحكم على الشيء فرع عن تصوره".

وما التصور عند العلماء إلا "إدراك الماهية من غير أن يحكم عليهـا بنفـي أو إثبات.

والماهية هي ما به الشيء هو هو، أعني أنها هي الشيء الذي يمكن تعقُّله ممـا يُراد فهمه كالإنسان مثلاً، حيث إن المتعقَّل منه أنه حيوان ناطق.

وهذا الجزء المتعقّل من الشيء إن كان واقعًا في جواب: السؤال بما هو كـان (ماهية)، ومن حيث ثبوتُه في الخارج يسمى (حقيقة)، ومن حيـث امتيـازُه عـن الأغيار (هوية)، ومن حيث حمل اللوازم له (ذاتًا)، ومن حيث يُستنبط مـن اللفـظ

(مدلولاً)، ومن حيث إنه محل الحوادث (جوهرًا).

والجزء المتعقل من التصوف الواقع في جواب ما هو هو الذي نسميه بالماهية، وهي التي لا يجوز الحكم عليها أو لها إلا بعد تصورها، ووقوعها بغاية الوضوح في جواب ما هو التصوف.

وإدراك الماهية نوع من الشعور بها شعورًا ضروريًا لا يحتاج إلى دليل، أو شعورًا نظريًا يحتاج إلى الاستدلال.

والشيخ ينبه على أن الإنسان إذا أراد أن يتحدث في علمٍ معين، له ماهيتُه وله حقيقتُه وهويته، لا يكفيه فقط أن ينبه قارئه إلى ما أدركه من ماهية الشيء الذي يبحث فيه، ولكن هو كذلك مطالب أن ينبه قارئه إلى فائدة هذا الشيء الذي يبحثه، أو الثمرة التي تعود على الباحث والقارئ من الاشتغال به.

والتنبيه على الفائدة والثمرة يكون مثل التنبيه على الماهية، لا يتأتى إلا بعد إدراك الباحث لهذه الثمرة وتلك الفائدة إدراكًا تامًا، والشعور بها على وجهها شعورًا ضروريًا بغير دليل، أو شعورًا نظريًا يستند إلى الاستدلال.

ونحن نضيف هنا إضافة يسيرة، وهي أن الباحث يلزمه أن ينبه قارئه إلى شيء ثالث وهو مجال أو حقيقة أو موضوع العلم الذي يتصدى لبحثه ليمتاز به من غيره، وتتحقق له كامل هويته على النحو الذي أشرنا إليه قريبًا.

وإدراك ماهية الشيء والشعور بها.

وإدراك فائدته وثمرته.

وإدراك حقيقته التي بها يتحقق له وجوده الخارجي.

وإدراك هويته التي يمتاز بها عن الأغيار.

إن إدراك ذلك كله يكون من ضروريات المنهج للبحث في كل علم من نحو: التصوف وغيره.

ولما كان هذا الإدراك أمرًا يوجبه المنهج، وحب تقديمه، والبدءُ به، ووضعه في أول درجات سلم البحث.

ولنا أن نتساءل عن هذا الإدراك للماهية والحقيقة والهوية، ثم الفائدة والثمرة لماذا كان أمرًا حتميًا، ولماذا كان وضعه في الصدارة من البحث أمرًا ضروريًا؟

والمصنف يجيب عن هذا التساؤل، فيقول: [.. **ليُرجع إليه في أفراد ما وقع عليه، ردًا وقبولاً، وتأصيلاً وتفصيلاً**].

ومفهوم عبارة الشيخ أن إدراك ماهية الشيء المراد البحث فيه وفائدته وثمرته وموضوعه، كل ذلك يُعدُّ ضرورة إذا أردنا أن نتعرف على هذه الأفراد التي تصدق عليها ماهية هذا العلم في خارج الذهن، وهو الطبيعة التي تتحقق فيها الماصدقات.

وإدراك هذه الأفراد بمعيار تطبيق الماهية عليها يمكّن الباحث من أن يرد منها ما لا تنطبق عليه هذه الماهية، وأن يقبل منها ما يندرج تحت هذه الماهية وتصدق عليه.

ثم إن الباحث في الوقت نفسه – بمعيار فهمه للماهية – يستطيع وهو في عالم الأفراد التي قَبِلَها أن يدرك من هذه الأفراد ما هو أصلي، وأن يُفرِّع على الأصول ما ينبثق عنها من تفريعات، حتى يتمكن الباحث بفعله هذا من أن يقدم لقارئه عملاً دقيقًا يحوي أفراد بحثه، وينحي عنه ما ليس منه، ويؤصل للأصيل، ويضع الفروع في مكانها من القواعد.

أما أن يكون تقديم ذلك كله ووضعه في أول درجات السلم من البحث أمرًا واجبًا، فإن الشيخ يعلل لذلك بقوله: [فلزم تقديم ذلك على الخوض فيه، إعلامًا به، وتحضيضًا عليه، وإيماءً لمادته].

لقد علل الشيخ لوجوب تقديم ما ذكرناه وجعلِه في أول بحثه بأمور ثلاثة:

أولها وأهمها وأشرفها: وجوب معرفة هذا العلم وإدراك كنهه.

ونحن في مجال العلوم نعرف أن شرف كل علم يكون في ذاته، باعتبار أنه علم له ماهيتُه وحقيقته وهويته.

وابن خلدون قد أشار إلى شرف العلم في ذاته بحماسة بالغة عندما اكتشف علم العمران، فبين أن الذي دفعه إلى تأصيل علم العمران أمران:

أهمهما: أن كل علم إذا اكتملت له هويته وماهيته وحقيقته كان شريفًا في ذاته، **وثانيهما:** أن شرف العلم (أعني علم العمران عند ابن خلدون) راجع إلى ثمرته وفائدته التي هي تصحيح علم التاريخ، وإزالة الشوائب عنه.

وخلاصة القول في هذا **السبب الأول** أن الشيخ هنا يؤكد على وجوب تقديم

إدراك ماهية العلم وفائدته على غيره من الأبحاث، ليتضح من أول الأمر شرف العلم الذي هو محل البحث.

أما السبب الثاني على وجوب تقديم ما ذكرناه على غيره، فهو حض القارئ وحمله على أن يستفيد من ثمرة هذا العلم فيدخله في دائرة اهتمامه، ويجعله ضابطاً لسلوكه على اتساع معنى السلوك.

وأما السبب الثالث فهو يتلخص في أن فهم الماهية وتقديم هذا الفهم على غيره، إنما يشير إلى مادة هذا العلم أو ذاك في الطبيعة، وهو كما سبق أن ذكرنا ما يسمى عند العلماء بحقيقة الشيء.

ومعرفة الحقيقة بعد معرفة الماهية تجعل الشيء يمتاز من غيره، وامتيازُه من غيره به تتحقق هويته.

أرأيت إلى ما ذكره الشيخ هنا من إلزام كل باحث في مجاله، ألا يتحدث عن شيء بالحكم عليه أو له، إلا إذا تصوره وشعر به شعورًا ضروريًا، أو شعورًا نظريًا لتمتاز بين يديه آحاده وأفراده، فيضم إلى مجال بحثه ما تُطلق عليه هذه الماهية، وينحي عنه ما لا تطلق عليه، ويصنف هذه الأفراد وتلك الماصدقات إلى ما يكون منها أصلاً، وإلى ما يتفرع على هذا الأصل، ثم إن هذا النوع من المعرفة والاهتمام إنما يبين عن شرف كل علمٍ في ذاته، ويحمل كل عاقل على الاشتغال به، ويأخذ بيد كل بصير إلى التعرف على وجود آحاده في الخارج.

أرأيت إلى صنيع هذا الشيخ على هذا النحو كيف امتطى صهوة سنام الدقة، ووضع رجليه في غرز ضمانة الفهم، وقبض بمجامع يده على أسباب حَكَمَة الفهوم المنضبطة في أخصر عبارة، وأجمع قول.

فتأمل.

* * *

القاعدة الثانية

في الماهية والحقيقة والسبيل إلى تصورهما

[ماهية الشيء حقيقته، وحقيقته ما دلت عليه جملته، وتعريف ذلك بحد- وهو أجمع - أو رسم - وهو أوضح- أو تفسير- وهو أتم لبيانه وسرعة فهمه.

وقد حُدَّ التصوف ورُسم وفُسِّر بوجوه تبلغ نحو الألفين، مرجع كلِّها لصدق التوجه إلى الله تعالى، وإنما هي وجوهٌ فيه، والله أعلم].

* * *

الشـــرح

- - - -

حين أشار الشيخ في قاعدته الأولى إلى أنه لا يجوز أن يُحكم على شيء ما أو. له إلا بعد تصور ماهيته، كان لزامًا عليه حينئذٍ أن يُفرد الماهية بحديث، وأن يتناولها بمقال.

ونحن إذا تأملنا ما ذكرناه في شرحنا للقاعدة الأولى، علمنا أن الشيء يمكن إدراكه عقلاً، ويمكن إدراكه متحققًا في الطبيعة، ويمكن إدراكه متميزًا عن غيره، إذا نحن أدركنا الجزء المعقول منه، أعني إذا نحن عقلنا منه الجانب الذي يمكن تعقّله، وهو هذا الجانب الذي يقال عليه واقعًا في جواب ما هو إذا سألنا عنه بهذا السؤال وهو: **ما هو هذا الشيء في ذاته؟**

فإذا عيَّنا هذا الشيء المسئول عنه كأن نقول: ما الإنسان؟ أو نقول: ما الفرس؟ أو ما شابه ذلك من الأنواع؟

كان الجواب عن السؤال الأول، الإنسان هو: الحيوان الناطق.

وكان الجواب عن السؤال الثاني، الفرس هو: الحيوان الصاهل.

فالحيوان الناطق هو هذا الجانب الذي يمكن تعقله من الإنسان، وهو مشترك بين أفراده.

والحيوان الصاهل هو هذا الجانب الذي يمكن تعقله من الفرس.

وهذه الجوانب التي يمكن تَعَقُّلها كل في مجاله، يمكن أن ننظر إليها من زوايا متعددة.

فنحن نستطيع أن ننظر إليها على أنها موجودات في الذهن.

ويمكن أن ننظر إليها وهي متحققة في أفرادها في الطبيعة، حين ننظر إلى ما في الذهن وإلى ما في الحيوانية والناطقية، ومدى انطباقه على الأفراد الموجودة في الخارج.

وأنت إذا تأملت في زاويتي النظر هاتين تأملاً عامًا، تجد أن الذي معك هو شيء واحد، وهو هذا الجانب الذي يمكن أن نتعقله.

وهذا التأمل العام يمكن أن يمدنا بانطباع من خلاله نرى الماهية، والحقيقة قد

دلاً على شيء واحد، فالحقيقة هنا هي الماهية، والماهية هي الحقيقة.

وهذا الانطباع هو الذي دفع المصنف إلى القول بأن **[ماهية الشيء حقيقته]**.

غير أننا إذا تغاضينا عن هذا القدر المشترك، وجدنا أن الحقيقة في بعض الاستعمالات اللغوية، أو الاصطلاحية ربما تنفصل عن الماهية لتجعل العلاقة بها هي علاقة العام بالخاص، إذ إن الماهية إنما تدل على ما يمكن تعقله من الشيء حال وجوده في الذهن، في حين أن الحقيقة تطلق على ذلك، وتطلق معه على وجود هذا المعقول من الشيء، وقد تحقق في أفراده في الطبيعة.

على أن الحقيقة ربما تستعمل في مجالات أخرى من حيث وضعها اللغوي، ومن حيث وضعها الاصطلاحي، على ما نص عليه علماء اللغة وعلماء الاصطلاح.

وهو ما لا نُطيل بذكره هنا.

ويؤكد المصنف هنا أن الحقيقة حينما تُفهم على أنها تجسيدٌ للمعنى المعقول في الطبيعة، فإنه لا يدل على هذا التجسيد إلا جملة الأفراد أو الماصدقات التي يتحقق فيها هذا المعنى الكلي، ويسمح لها بالاندراج تحته.

فالحيوانية الناطقة إذا كانت في العقل فهي ماهية وهي حقيقة.

وإذا تجسدت في الواقع الطبيعي فهي حقيقة يدل عليها الأفراد، من نحو: محمد، وعلي، وزيد، وعمرو... إلخ؛ فجميع الماصدقات أو الأفراد التي جسدت هذا الأمر المعقول في الطبيعة هي التي تدل على الحقيقة في خارج الذهن.

وتسمية هذا النوع من الوجود بالحقيقة لأمرين:

أحدهما: أن هذا المعنى قد تجسد في خارج الذهن، فأضاف إلى الوجود الذهني بهذا التحقق في الخارج وجودًا آخر، رفع من قيمته وزاد من تمكنه من التعبير عن الشيء.

وثانيهما: أن هذا التحقق في الخارج حين كان مطابقًا للوجود الذهني لذلك المعلوم من الشيء، كان هذا التطابق مانحًا لثقتنا بهذا المعنى الذي عقلناه بدرجة أعلى، فكان هذا المعنى المعقول بعد تحققه في الطبيعة على وجهه حقًا لا ريب فيه.

ولعل هذا ما يعنيه المصنف بقوله: **[وحقيقته ما دلت عليه جملته]**.

وهذا النوع من الاشتراك بين الحقيقة والماهية في الذهن في الدلالة على المعقول من الشيء، هو ما أشار إليه ابن سينا حين قال: [إن لكل شيء ماهية هو بها ما هو، وهي حقيقته بل هي ذاته]، وقال أيضًا: [.. فإن لكل أمر حقيقة هو بها ما هو] (١).

وهذا المعنى الذي ذكره ابن سينا، ليس هو المعنى الوحيد للحقيقة – كما علمت – فهناك معنيان آخران للحقيقة في استعمال الفلاسفة، يشيران إلى عموم مصطلح الحقيقة بما يسمح لنا أن نقول: إنه أعم من الماهية.

وأول هذين المعنيين: هو أن الحقيقة تستعمل بمعنى مطابقة التصور أو الحكم للواقع.

وثاني هذين المعنيين هو: مطابقة الشيء لصورة نوعه، أو لمثاله الذي أريد له.

والأمر ظاهر على كل حال.

هذان أمران كليان (**الماهية والحقيقة**)، وهما أمران يتوقف على معرفتهما وتصورهما إمكانية تقديم الشيء للغير وتعريفه به، وإعانته على تصوره.

فما الطريق الموصل لتصور الحقيقة والماهية وغيرهما من نظائرهما وأشباههما.

ونحن إذا أردنا أن نجيب على هذا التساؤل وجدنا أنفسنا أمام طرقٍ ثلاثة، هي: التعريف بالحد، والتعريف بالرسم، والتعريف بالتفسير.

وترتيبها من حيث الأهمية هو هذا الترتيب الذي عرضته الآن بين يديك.

والقارئ قد يجد نفسه أمام بعض المعضلات حين يطالع عناوين هذه الأقسام الثلاثة، فيجد نفسه في حيرة من أمره لعدم وضوح الطريق أمامه.

وأنا أقول: لا تحزن يا صاحبي فإن الأمر إذا غُمّ عليك فعلينا تبيينه لك، فلنأخذ في ذلك، وعلى الله قصد السبيل.

إن العلماء وهم يتحدثون عن الطرق المؤدية إلى تصور الشيء يسلكون إلى هذا

---

(١) الشفاء ج٢ ص ٢٩٢.

التصور ثلاثة طرق يجمعها كلها اسمٌ واحد، هو: (التعريف).

والتعريف بكل أنواعه يعيننا على فهم حقيقة الشيء من غير أن يكون مشتملاً على حكم من الأحكام، وفائدته: أنه يؤهلنا للحكم على الشيء أو. له، ونحن على وعي كامل بما نحكم له أو عليه.

وهذه الطرق الثلاثة التي يجمعها كلمة (تعريف) هي:

(١) التعريف بالحد (وهو أجمع):

والحد لا يكون مستحقًا لهذا الاسم إلا إذا كان معتمدًا على العناصر الذاتية للشيء، التي نجدها متحققة في جميع أفراده، جامعة لهذه الأفراد، طاردة لغيرها مما لا تتحقق فيه هذه العناصر الذاتية.

وهذا الحد ينقسم إلى قسمين: حدٌّ تام، وحدٌّ ناقص.

أ- أما الحد التام: فهو هذا الذي يجمع العناصر الذاتية للشيء، القريبة منه، الملاصقة له، الداخلة في قماشة نسيجه لحمتها وسداها.

والمناطقة يعبرون عن ذلك بعبارة موجزة، فيقولون، إن الحد التام هو ما يشتمل على الجنس القريب والفصل القريب.

والجنس القريب هو المشترك بين المعرَّف وغيره مما يساويه في مرتبته، بحيث يكون ما تحت هذا المشترك كله من الأنواع لهذا المشترك، كالحيوانية للإنسان والفرس والذئب؛ إذ الإنسان والفرس والذئب ليس تحت كل واحدٍ منها إلا أفراده الجزئية.

والمقصود أن الجنس القريب أحد مطلوبي الحد التام.

وثاني المطلوبين للحد التام هو الفصل، وهو كلي ذاتي، يفصل بين نوعٍ ونوع من الأنواع المندرجة تحت الجنس القريب، كالناطق للإنسان الذي يميزه عن غيره من سائر الأنواع الحية، والصاهل للفرس، وهو ما يميزه عن غيره من الأنواع التي تشاركه جنسه القريب.

فإذا اجتمع بين يدينا الجنس القريب والفصل لشيء من الأشياء، نظمناهما في جملة من مبتدأ وخبر، أو موضوع ومحمول، لتكون في الإنسان هكذا.. حيوان ناطق، وفي الفرس حيوان صاهل.

وهذه الجملة التي ائتلفت بين يدينا على هذا النحو، تصلح أن تكون جوابًا لسؤالٍ مؤداه: (ما هو الشيء في ذاته؟)؛ فإذا قلنا: ما الإنسان في ذاته؟ كان الجواب: حيوان ناطق؛ وإذا قلنا: ما الفرس في ذاته؟ كان الجواب: حيوان صاهل.

وهذا الذي ذكرناه يمثل أكثر الطرق أمانًا، وأعلاها يقينًا، وأبعدها عن الخطأ.

لكن هذا التعريف بالحد يستحق الوصف بالكمال والتمام لو أنه جاء على ما وصفناه وشرحناه، فيقال عنه: إنه هو الحد التام، لأنه قد ائتلف من الجنس القريب والفصل.

ب- فإذا جاء الحد مشتملاً على الذاتيات، ولكن ليس بهذه الدقة أو الحيطة، فقد استحقاقه للوصف بالكمال أو التمام، كأن يغيب عنه استعمال الجنس أصلاً فيعرَّف بالفصل وحده، كأن نقول: الإنسان هو الناطق في جواب سؤال مؤداه:

ما الإنسان؟ أو يكون مشتملاً على الجنس لكنه الجنس البعيد، كأن نقول: هو الكائن الناطق، أو الموجود الناطق في جواب السؤال نفسه: (ما الإنسان؟).

ومع قيمة التعريف بالحد، وعلو كعبه في مجال التصور للأشياء، فإنه أمرٌ في الغالب يكون بعيد المنال، إذ البحث عن الذاتيات مجهدٌ مضني؛ فهو وإن كان كما قال المصنف: [وتعريف ذلك بحدٌّ – وهو أجمع-]، إلا أنه – كما يقول أهل الاختصاص – أمرٌ بالغ الصعوبة.

فقد قال الفارابي – وهو فيلسوف جهبذ -: [الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها] (١).

(٢) التعريف بالرسم (وهو أوضح):

والتعريف بالرسم يتنازل مستعملوه عن قسوة اشتراط الذاتيات لتكون أركانًا في التعريف، ورأوا إمكان الاعتماد على العرضيات القريبة من المعرّف للوصول إلى تصور الأشياء.

والاعتماد على العرضيات في التعريفات يغير لقب التعريف، كما أنه ينزل

---

(١) التعليقات ص ٤.

بمرتبة مع ما فيه من مميزات مثل: سهولة جمع عناصره ووضوحه في وصوله إلى الغرض منه.

والتعريف بالرسم كالتعريف بالحد على قسمين:

أ- **التعريف بالرسم التام**، وهو ما كان بالجنس القريب والخاصة؛ فإذا سألنا عن الإنسان ما هو، قلنا إنه: حيوان ضاحك، أو حيوان كاتب، أو حيوان تراكمي... إلخ؛ فالضاحك والكاتب والتراكمي أمور تختص بالإنسان، ولكنها ليست أمورًا ذاتية، وإنما هي أمور عرضية، والعرض مفارق غير دائم، ولكن لأن هذه الأعراض وأمثالها أمور تختص بالإنسان لا يشاركه فيها غيره إلا أن يكون الذي يشاركه فيها قد شاركه بغير قصد مقصود إلى هذه الأعراض.

ولما كانت هذه الأعراض خاصة بالإنسان، وأضيفت إلى الجنس القريب كان هذا التعريف بالرسم تامًا.

ب- **ويكون التعريف بالرسم الناقص** لو اقتصرنا على العرض (الذي هو الخاصة) وقلنا في تعريف الإنسان مثلاً: هو الضاحك، أو الكاتب، أو التراكمي، أو المتدين... إلخ، أو ضممنا إلى الخاصة الجنس البعيد، فنقول: الإنسان هو الكائن الضاحك، أو الكائن المتدين... إلخ.

ولعل الأمر قد اتضح الآن بين يديك على أن التعريف بالرسم – بقسميه- أكثر وضوحًا، وأشد ظهورًا، وأقرب منالاً من التعريف بالحد.

(٣) التعريف بالتفسير (وهو أتم لبيانه وسرعة فهمه):

وهذا النوع من التعريفات وإن كان يفيد في سرعة الفهم، إلا أن أهل العلم لا يعولون عليه كثيرًا في الدراسات الأكاديمية.

والتعريف بالتفسير طرقه متعددة، ومنها:

أ- **التعريف بالإشارة**، فإذا سألك سائل عن شيء لا يعرفه، فجوابك أن تذهب به إليه ثم تشير إليه بيدك أو بأي وسيلة من وسائل الإشارة، وتقول له: هذا هو.

ب- التعريف بالمرادف اللغوي كأن يسألك سائل عن الاستواء ما هو؟ فتقول له: هو الجلوس أو هو الاعتدال بعد اعوجاج، أو هو القدرة والاقتدار والسيطرة والملك.

ج- **التعريف بالمثال** كأن يسألك سائل عن الفاعل ما هو؟ فتقول له: هو محمد في الجملة الفعلية التي هي (أكل محمد)، وكأن يسألك أحدٌ عن التفاح ما هو؟ فتأتي له بثمرة من هذا النوع وتقول له: هذا هو التفاح... الخ.

وأنت خبير ولا شك أن هذا النوع الثالث من التعريفات يدخل بك إلى التعرف على الشيء من أخصر طريق وأوضحه.

وهو وإن كان قولاً شارحًا إلا أنه غير مميز للماهية أو الحقيقة لخلوه من الاعتماد على الذاتيات، بل قل: ولخلوه من الاعتماد على العرض الخاص.

فتأمل ما ذكرناه بين يديك فهو مهم.

تفعيل القواعد المنهجية في مجال التصوف:

وهذه القواعد المنهجية التي أشار إليها المصنف، والتي يؤدي استعمالها وتفعيلها إلى تصور ماهية الشيء وحقيقته قد فُعلت جميعها في مجال التصوف؛ فهو قد حُدَّ مرة أو مرات بالحد التام والناقص، أو على الأقل نجد كثرة من أهل التصوف وعلمائه قد حاولوا ذلك، كما حاولوا تعريف التصوف بالرسم التام والناقص، وأخيرًا قد حاولوا تعريفه بالتفسير.

والمصنف يلاحظ ذلك كله فيقول: **[وحُدّ التصوف ورُسم وفُسر]**.

وهذه المحاولات المتكررة لتعريف التصوف بقصد الوقوف على حقيقته، وتبيينها للناس، وحض المؤهلين لذلك على اتخاذه منهجًا في الحياة.

هذه المحاولات المتكررة قد خلّفت عددًا ضخمًا من التعريفات على تنوعها وتعدد أشكالها إلى الحد الذي دفع المصنف إلى القول: **[بوجوه تبلغ نحو الألفين]**.

ولما كان هذا العدد مزعجًا لغير العلماء، كان على أهل الاختصاص أن يجدوا لهم من ذلك مخرجًا.

وليس هناك من مخرج إلا بالبحث عن المشترك الذي ترجع إليه التعريفات مهما كثرت، ومهما تعدد أشكالها.

والمصنف هنا يؤكد أنه قد عثر على المشترك الغائب عن الأعين، الحاضر في الصدور، الذي إن أخطأه البصر فلن تخطئه البصائر.

وهذا المشترك الذي عَثر عليه المصنف هو صدق التوجه إلى الله تعالى، فقال

جازمًا: و **[مرجع كلِّها لصدق التوجه إلى الله تعالى، وإنما هي وجوهٌ فيــه، والله أعلم]**.

والمصنف وإن كان قد عَثر على المشترك بين هذه التعريفات، وهــو صـــدق التوجه إلى الله.

وهو وإن كان قد أشار إليه هنا، فإنه يرى أن هذه الإشارة مجملة تحتــاج إلـــى شيء من التفصيل، وشيء من التوضيح بضرب المثل.

وهو ما جعلَه موضوع القاعدة الثالثة.

* * *

القاعدة الثالثة

في شرح تفعيل المنهج في مجال التصوف

[الاختلاف في الحقيقة الواحدة إن كثر دلَّ على بعد إدراك جملتها.

ثم هو إن رجع لأصل واحد يتضمن جملة ما قيل فيها كانت العبارة عنه بحسب ما فُهم منه، وجملة الأقوال واقعة على تفاصيله، واعتبار كلٍّ واحد له على حسب مثاله منه، علمًا أو عملاً أو حالاً، أو ذوقًا أو غير ذلك.

والاختلاف في التصوف من ذلك، فمن ثم ألحق الحافظ أبو نعيم رحمه الله بغالب أهل حليته عند تحليته كلَّ شخص قولاً من أقواله يناسب حاله قائلاً: وقيل إن التصوف كذا.

فأشعر أن من له نصيب من صدق التوجه له نصيب من التصوف، وأن تصوف كلِّ أحدٍ صدق توجهه، فافهم].

* * *

الشـــرح

- - - -

وفي هذه القاعدة الثالثة يلفت الشيخ نظر قارئيه إلى أمر مهم، لا يجوز إغفالـــه لمن أراد أن يتصدى لتعريف الحقائق وتبيينها للناس.

وهذا الأمر المهم الذي لا يجوز إغفاله، هو أن: حقائق الأشـــياء ليـــست علـــى درجة واحدة من حيث كشفها عن معانيها، ومن حيث إدراك الباحثين فيها لجميـــع زواياها؛ فمن هذه الحقائق ما هو واضح سهل الإدراك قريب المنال.

وهذا النوع يندر أن يقع فيه خلاف حول تعريفه أو حدِّه مثلاً، وهناك نوع آخر من الحقائق تتعدد زواياه، وبسبب تعدد هذه الزوايا يقع الخلاف بين العلماء عنـــدما يريدون أن يعرفوه بحدٍ أو رسمٍ أو غيرهما.

ونحن إذا أدركنا هذه الحقيقة سهل علينا أن نفهم هذه النتيجة، وهي: أنـــه كلمـــا كثرت الاختلافات، وتعددت الأقوال حول تعريف حقيقة بعينها، فإنه يجب أن نعلـــم أن هذه الحقيقة قد تعددت زواياها، وأصبح إدراك جملتها والإحاطة بها جميعًا أمرًا صعب المنال.

وهذا هو ما أراده الشيخ بقوله: **(الاختلاف في الحقيقة الواحدة إن كثر دل على بعد إدراك جملتها).**

وتنوع الزوايا لهذه الحقيقة، وتعدد جوانبها لا يكونان صحيًّان إلا إذا رجعت هذه الجوانب المتعددة إلى أصل واحد يحكمها في سَلك نظام، ينأى بهـــا عـــن فوضـــى المعلومات وتبعثُر الجزئيات.

فإذا ما انضبطت الزوايا بالأصل الواحد، وحَكمها سِلْك نظام بعينه، فقد وجـــب علينا أن نفهم أمرين لا نتجاوزهما.

أما أول هذين الأمرين: اللذين يترتبان على ما ذكرناه من رجوع جميع الزوايا إلى أصل واحد، من انتظام الجزئيات في سِلْك النظام، هو أن نقول: إن التعبير عن هذه الزوايا مهما تنوع واختلفت فيه العبارات، فإنه يدل دلالة واضحة على أن كـــل عبارة قد ساقها صاحبها، إنما جاءت ليعبر بها عما أدركه وفهمه من هذه الحقيقـــة المراد تعريفها، وهي متعددة الزوايا، متأبية على إحاطـــة الفـــرد الواحـــد بجميـــع

معانيها.

وأما ثاني هذين الأمرين: فهو أن نفهم أن ما من إنسان قد تصدى للتعبير عن هذه الحقيقة التي تعددت زواياها، إلا وقد عبر عن حاله هو الذي يحدد علاقته بهذه الحقيقة من فهم وإدراك لها، أو تذوق لحقيقتها ومعانيها، أو ضبط لسلوكه على أساسٍ منها، فيقدم من العبارات ما يعبّر عن حاله الجزئي وعلاقته المتوحدة بهذه الحقيقة.

وعلينا نحن الذين نتعامل مع هذه الأقوال، أن ندرك أن جملتها واقعة على جملة زوايا هذه الحقيقة، وأن آحادها موزعةٌ على آحاد هذه الحقيقة.

فتأمل ذلك بعناية، فإنه لأمرٌ مهم.

أرأيت إلى الشيخ وهو يقعّد للتعامل مع الحقائق وإدراكها، وتعريفها على العموم، حيث أسس لمنهج منضبط يدخل به لحل معضلة التنوع في تعريفات التصوف إلى حد أننا قد وجدنا أعدادًا هائلة من التعريفات قد يصل بها من يحصيها إلى الألفين.

وهذه التنوعات في تعريف التصوف، قد تبدو في أول الأمر مزعجة، وعلى وجه أخص لمن يقومون بدراسة حقيقة التصوف وتقديمها للناس.

قدم الشيخ بين يدي هذه المعضلة هذا التأسيس المنهجي الواجب أن نلتفت إليه، ويلتفت إليه كل من أراد أن يتعامل مع حقائق الأشياء.

فالتصوف حقيقة تعددت زواياها، ثم عادت هذه الزوايا جميعًا إلى أصل واحد وهو صدق التوجه إلى الله؛ إذ ما من إنسانٍ يدعي أنه قد أخذ من التصوف بطرف، إلا ويجب أن نَعْرِضه على هذا الأصل لننظر فيه: هل هو صادق التوجه لربه أم لا؟

وعلى أساسٍ من صدق التوجه يمكن سلْكَ هذه العبارات المتنوعة ضمن سِلْك نظام واحد، حتى تبدو هذه الأقوال مع تنوعها كعِقْد اللؤلؤ في انسجامه وتنوعه، لا يبدو فيها حجمٌ شاذ، ولا لون لا ينسجم مع سائر الألوان.

ولو قد بدا لنا هذا التخريج في وضوحه، ساعتها نكون قد علمنا أن كل تعريف من تعريفات التصوف هو سمة صادقة على حال من صدَر عنه هذا التعريف.

ولقد التفت الإمام الزاهد المؤرخ الصوفي أحمد بن عبد الله، أبو نعيم المهراني، الأصبهاني، الإمام الحافظ، شيخ الإسلام، سبط الزاهد محمد بن يوسف البنّاء، وصاحب الحلية، إلى هذا الذي ذكرناه بين يديك وهو يؤرخ للسادة الصوفية، لقد جعل تعريف كل واحد منهم للتصوف علامة على حاله، على نحو ما قال في – مالك بن دينار– إن التصوف عنده: "تدلل وافتخار، وتذلل وافتقار"، ثم شرح حال مالك منضبطًا بهذا التعريف، وعلى نحو ما قال في – محمد بن واسع – من أن التصوف عنده: "الخشوع والخمول، والقنوع والذبول". وعلى نحو ما قال في – قتادة بن دعامة– من أن التصوف عنده: " المراعاة والاحتفاظ، والمعاناة والاتعاظ"... إلى آخر ما قال.

والمطالع لكتاب الحلية لا يجده إلا على هذا النسق.

وقد يندهش من يطالع هذا الكتاب حين يقع بين يديه هذا الكمّ الهائل من التعدد في التعريفات، وهي قد تظهر بادي الرأي أنها بغير رابط يجمع أجزاءها، أو يلم تفاريقها.

غير أن من يتأمل هذه الضابطة المنهجية التي ذكرها الشيخ **"أحمد زروق"** بين يدي طرح هذه المشكلة، من أن هذه الأقوال يجمعها جميعًا أصل واحد، تنطلق منه وتظأر إليه وهو صدق التوجه إلى الله، سيجد أن هذه الأقوال جميعًا قد انتظمت في نظام واحد مؤتلف، وأن هذه التعريفات قد صدق كل واحد منها على حال صاحبها الذي صدر عنه.

وبذلك تكون المشكلة قد حُلّت، والمعضلة قد سُهلت.

فتأمل ذلك وافقهه.

* * *

القاعدة الرابعة

التصوف والظاهرة الدينية والإنسانية

صدق التوجه مشروط بكونه من حيث يرضاه الحق تعالى وبما يرضاه، ولا يصبح مشروط بدون شرطه، ولا يرضى لعباده الكفر"[١]، فلزم تحقيق الإيمان، "وإن تشكروا يرضه لكم"[٢] فلزم العمل بالإسلام.

فلا تصوف إلا بفقه، إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرةُ إلا منه.

ولا فقه إلا بتصوف، إذ لا عمل إلا بصدق وتوجه.

ولا هما إلا بإيمان، إذ لا يصح واحد منهما دونه.

فلزم الجميع لتلازمها في الحكم كتلازم الأرواح للأجساد.

ولا وجود لها إلا فيها، كما لا حياة لها إلا بها، فافهم.

ومنه قول مالك رحمه الله[٣]: من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق.

قلت: تزندق الأول: لأنه قال بالجبر الموجب لنفي الحكمة والأحكام.

وتفسق الثاني: لخلو عمله من التوجه الحاجب منهما عن معصية الله، ومن الإخلاص المشترط في العمل لله.

وتحقق الثالث: لقيامه بالحقيقة في عين التمسك بالحق، فاعرِف ذلك.

---

(١) الزمر: ٧.

(٢) الزمر: ٧.

(٣) مالك بن أنس، أبو عبد الله الحميري ثم الأصبحي، المدني، شيخ الإسلام وإمام دار الهجرة، ولد عام (٩٣هـ) عام موت أنس بن مالك خادم رسول الله (ﷺ) ويتم طلب العلم وهو حدث فأخذ عن نافع وسعيد المَقْبري والزهري وغيرهم، كان عالم أهل الحجاز، وهو حجة زمانه، ولم يكن بالمدينة عالم من بعد التابعين يشبه مالكًا في العلم والفقه والجلالة والحفظ، مات سنة (١٧٩هـ) ودفن بالبقيع ، "سير أعلام النبلاء – ٨/ ٤٨" .

الشـــرح

انتهى الشيخ المصنف من الحديث عن التصوف باعتباره حقيقة متعددة الزوايا متنوعة المرامي، وأن تعددها ينطلق من أصل ويعود إليه، وأن علامة هذا التنوع في المرامي وتعدد زوايا حقيقة التصوف، علامته كثرة الاختلاف في تعريفاته، وأن هذه الكثرة في التعريفات ما هي إلا تعبير عن تعدد الإدراكات لدى المفكرين، وتنوع الأحوال والمسالك لدى الزهاد والمتصوفين.

انتهى الشيخ المصنف من عرض هذا كله، ثم وجد نفسه محتاجًا إلى وقفة يتحدث من خلالها عن التصوف باعتباره ظاهرة دينية، وظاهرة إنسانية على السواء.

والظواهر الإنسانية على العموم بما فيها هذه الظاهرة الدينية من أهم خواصها: أنها لا تُفسر بعامل واحد، وأنها لا يمكن عزلها داخل مختبر لملاحظتها منفردة لا صلة لها بغيرها من الظواهر.

وهذه ملاحظة جيدة من الشيخ المصنف قد بدت يوم أن كتبها أنها ملاحظة واعدة في مجال تقدم المناهج، لو قد التفت إليها أولئك النفر من العلماء الذين تلقوا علوم الشيخ وأخذوا عنه أفكاره.

ولقد بدأ المصنف حديثه عن التصوف بوصفه ظاهرة ترتبط بغيرها من الظواهر من هذه النقطة التي اعتبرها من قبل أصلاً ترجع إليه جميع المفاهيم التي تتحدث عن حقيقة التصوف.

وأنت خبير ولاشك أن هذا الأصل الذي أكد عليه المصنف وجعله هو الجامع لجميع التعريفات المتصلة بحقيقة التصوف مهما تنوعت وتعددت، إنما هو صدق التوجه إلى الله عز وجل.

ومن هذا الأصل رسم المصنف نقطة البداية وهو يشرح ظاهرة التصوف، فبين أن صدق التوجه إلى الله باعتباره أصلاً لحقيقة التصوف يُعد مشروطًا لشرطٍ هو أن يكون:

أولًا: من حيث يرضاه الحق تعالى:

ويشهد له قوله تعالى: "**ولا يرضى لعباده الكفر**".

ومفهوم هذا النص أن الله عز وجل يرضى لعباده الإيمان.

ومن هنا يجب أن نعلم أن صدق التوجه إلى الله لا يتحقق بغير هذه البداية القلبية؛ إذ لا يكون الإنسان متوجهًا إلى ربه بصدق وقد ابتدأ من نقطة البداية التي لا يرضاها الله.

وإذا علمتَ ذلك، علمتَ معه أنه يلزم تحقيق الإيمان في القلب ليكون داخلاً في شرط تحقق صدق التوجه إلى الله عز وجل باعتباره شطرًا من شرطه.

وثانيًا: أن يكون صدق التوجه إلى الله ﷻ مبنيا على سلوك طريق ومنهج وشريعة يرضاها الله سبحانه وتعالى.

ويشهد لذلك قوله تعالى: "**وإن تشكروا يرضه لكم**".

ويلزم من هذا أنه يجب على من أراد أن يحقق في نفسه صدق التوجه إلى الله أن يضبط نفسه بضوابط تكليفات الله له، من حيث ما قد أمره ونهاه.

ويلزم على هذا أن يحقق الإنسان في نفسه مطلوبات الإسلام، وهي مطلوبات تضمها الشريعة، وهي تحتاج لكي ينضبط الإنسان بقواعدها إلى فقه وإلى فقهاء.

الآن وقد اتضح الشرط أمامنا، وهو أن يكون صدق التوجه إلى الله مبنيًا على الالتزام بالإيمان (وهو التصديق القلبي) والإسلام الذي تضمنته الشريعة (وهو العمل الظاهري باللسان والجوارح).

وأنت لا يغيب عنك أن المشروط لا يمكن أن يتحقق له وجوده إلا إذا تحقق الشرط.

صحيح أن الشرط ليس عنصرًا مكونًا من عناصر صدق التوجه إلى الله حتى نسميه ركنًا فيه، ولكنه مع ذلك عنصر هام يتوقف عليه وجوده، وإن لم يكن جزاءًا منه.

وهذا المعنى عينه هو تعريف الشرط؛ **فالشرط**: ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجًا عن ماهيته.

وبعد هذا التحليل نجد أنفسنا وقد اجتمعت بين أيدينا مجموعة من الحقائق

الإنسانية متشابكة ومتداخلة، وإن كان لكل حقيقة منها مفهومها الذي يميزها عن غيرها من الحقائق.

ومن هذه الحقائق التي اجتمعت بين أيدينا وكل منها يشكّل ظاهرة منفردة، التصوف، والإيمان، والإسلام، والشريعة، والفقه.

فالتصوف في أعم التعبيرات عن حقيقته هو: صدق التوجه إلى الله.

وهذا التعريف يحملنا على استشعار أن التصوف في أخص خواصه يقوم على العمل القلبي، وهو ما يجعله قريبًا من الإيمان الذي اعتبره المصنف شطر شرطٍ في تحقق ماهية التصوف، وقد أشارت إليه الآية الكريمة على نحو ما رأيت.

وأما الإسلام فهو الانقياد والطاعة لله عز وجل انقيادًا منضبطًا بأوامر الله ونواهيه، وهي تلك الأوامر والنواهي التي تضمها الشريعة.

والإسلام بمعنى الانقياد المنضبط بالأوامر والنواهي التي تضمها الشريعة تتخذ مسارها الصحيح من خلال هذا النشاط الفكري المسمى بـ (الفقه).

ويبقى الإسلام والشريعة والفقه أمور تقوم على ضبط سلوك الإنسان بما يرضاه الله عز وجل، وهو الشطر الثاني من شرط تحقق صدق التوجه إلى الله عز وجل، والذي هو شرط تحقق حقيقة التصوف.

وتكون ظاهرة التصوف حينئذٍ قد ارتبطت بالإيمان إبتداءً، وقد ارتبطت بالإسلام سلوكًا، وقد ارتبطت الشريعة وفقهها استنارة ووضوحًا.

ومن هنا فإنه لا يجوز، بل إنه في غير المستطاع عزل التصوف عن الإيمان، كما أنه ليس في المستطاع ولا في الجائز عزل التصوف عن الإسلام والشريعة والفقه.

وتأتي مقولة الإمام مالك معبرة عن هذا التشابك بين هذه الظواهر باعتبارها ظواهر إنسانية أصدق تعبيراً.

قال: " من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق" (١).

---

(١) حاشية العلامة على العدوي على شرح الإمام الزرقاني على متن الفرية في الفقه المالكي ج٣ – ص ١٩٥ ، وشرح عين وزين الحلم للإمام مُلا على قاري ج١ ص ٣٣ .

وقد علق المصنف على قول الإمام مالك بعبارة لا سترة بها.

قال: [قلت: تزندق الأول: لأنه قال بالجبر الموجب لنفي الحكمة والأحكام، وتفسق الثاني: لخلو عمله عن صدق التوجه الحاجز عن معصية الله تعالى وعن الإخلاص المشترط في العمل لله.

وتحقق الثالث: لقيامه بالحقيقة في عين التمسك بالحق فاعرف ذلك].

* * *

وسائل الاستعصام بالحق في وجه المنكرين لحقيقة التصوف

إسناد الشيء لأصله، والقيام فيه بدليله الخاص به يدفع قول المنكر لحقيقته، [لأن ظهور الحق في الحقيقة يمنع من ثبوت معارضتها] (١).

فأصل التصوف مقام الإحسان الذي فسره رسول الله (ﷺ): " بأن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك " (٢). لأن معاني صدق التوجه لهذا الأصل راجعة، وعليه دائرة، إذ لفظه دال على طلب المراقبة الملزومة به، فكان الحض عليها حضًا على عينه، كما دار الفقه على مقام الإسلام، والأصول على مقام الإيمان.

فالتصوف أحد أجزاء الدين الذي علَّمه (عليه السلام) جبريل ليتعلمه الصحابة (رضى الله عنهم أجمعين)، فافهم.

* * *

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من بعض النسخ.

(٢) انظر الحديث بكامله في صحيح البخاري من رواية أبي هريرة ك الإيمان (٣٧) باب سؤال جبريل النبي (ﷺ) ... حديث (٥٠) ومسلم في صحيحه من ك الإيمان باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ح (٨). ومطلعه في البخاري [.. عن أبي هريرة قال : كان النبي (ﷺ) بارزًا يومًا للناس، فأتاه رجل فقال : ما الإيمان ؟] وله طرق أخرى أشهرها إلى عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) ومطلعها في مسلم [قال : بينما نحن عند رسول الله (ﷺ) ذات يوم، إذ طَلَعَ علينا رجلٌ شديد بياض الثياب ، شديد سواد الشعر، لا يُرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي (ﷺ) فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه ، وقال : يا محمد ! أخبرني عن الإسلام ، فقال رسول الله (ﷺ) : " الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله ...] الحديث .

الشــرح

- - - -

لقد علمنا فيما سبق أن لكل شيء حقيقة وماهية يتميز بها الشيء عن غيره.

والحقائق والمهايا الخاصة بالأشياء كلها أمور غير محسوسة إذ هي من المعاني، والمعاني خارج نطاق الحواس.

ولأن هذه المهايا والحقائق أمور غير محسوسة فإنه ربما يدور حول بعضها الخلاف، فقد يُطرح بعض الأشياء للبحث والنظر ويبدأ الناظرون في الشيء محل البحث لتحديد ماهيته، وبيان حقيقته، فإذا ما بين بعضهم الماهية والحقيقة أخذ البعض الآخر في إنكارها والاجتهاد في ردها.

فإذا ما أراد المثبتون أن يستعصموا بما يؤيد موقفهم من الإثبات لهذه الحقيقة أو تلك، فما عليهم إلا أن:

١- يبحثوا لهذه الحقيقة عن أصلها الذي انبثقت منه واستندت إليه.

٢- كما أنه يجب عليهم أن يبحثوا لهذا الأصل عن دليل يستند إليه هذا الأصل ويثبت به فيقوى وجوده ويصلب عوده.

٣- كما أنه يجب على هؤلاء القوم الذين وقفوا إلى جوار إثبات هذه الماهية أو تلك، أن يأتوا لها من الواقع بحقائق وماصدقات تكون هذه الحقيقة قد تجسدت فيها، بحيث تبدو من خلال هذه الحقائق أنها في مرمى الحواس.

والمثبتون للحقيقة لو قد فعلوا ذلك، واستعصموا بما ذكرناه، لأصبح التغبير في وجه الحقيقة من قِبلَ منكريها أمرًا بالغ الصعوبة.

وهذا ما قصده المصنف بقول: **[إذا وافق الشيء أصله، وقام هذا الأصل على دليل شرعي، فلا يجوز الإنكار عليه]**.

وقديمًا قالوا: إنه بالمثال يتضح المقال.

والمثال الذي نريد أن نقدمه هنا هو نفسه هذا الموضوع الأصلي الذي نشغل أنفسنا به وهو التصوف.

ولقد بينا قريبًا أن الحقيقة العليا للتصوف، والتي تجمع كل معانيه وزواياه إنما هي صدق التوجه إلى الله.

وهذه الحقيقة الكبرى للتصوف كثيرًا ما تدور حولها اللجاجة وينقسم حولها الناس على أساسٍ من الحب والشنآن إلى مقرين لها ومنكرين.

ولا يجوز لمن قبلوا هذه الحقيقة أن يوسعوا دائرة الجدال بحيث يبدو الهدف أمامهم شيئًا بعيد المنال.

وهم إن أرادوا أن يضيقوا الخناق على معارضيهم، فعليهم أن يلتزموا بما ذكرناه من البحث عن الأصل، والاستدلال عليه، وتطبيقه على الحقائق في الطبيعة.

فما الأصل الذي يمكن أن نُرجع إليه صدق التوجه إلى الله الذي اعتبرناه هو حقيقة التصوف؟

إن الأصل الذي يمكن أن نُرجع إليه حقيقة التصوف هو: مقام الإحسان.

ومقام الإحسان ليس له من معنىً إلا أن يَعبد المرء ربه كأنه يراه، فإن لم يكن يراه حقًا فليستشعر دائمًا معية الله، وقربه منه، وأنه يراه.

ونحن إذا تأملنا هذه المرجعية لوجدنا أن صدق التوجه إلى الله يعد حالاً من الأحوال تظهر على الإنسان في كل عمل من أعمال الطاعة والخير يمارسه الإنسان، طاعة لربه وابتغاء مرضاته.

والحال متغير متقلب، فهو يحتاج دائمًا إلى ثابت مستقر، وهذا الثابت المستقر يُعرف اصطلاحًا باسم: المقام.

ومن هنا كان من الممكن ربط صدق التوجه إلى الله (باعتباره حالاً) بالإحسان الذي هو: أن يعبد المرء ربه كأنه يراه، فإنه لم يكن يرى ربه فعليه أن يستشعر أن ربه يراه، (بوصفه مقامًا).

ولو قد استطعنا أن نربط حقيقة التصوف بأصلها الذي انبثقت منه وتعود إليه، فقد وضعنا أنفسنا على أول الطريق المؤدي بنا إلى وسائل الاستعصام التي تمكننا من أن ننضح في وجه الباطل بما يدفعه.

وإذا كانت مرجعية التصوف قد اتضحت أمامنا متمثلة في مقام الإحسان يرجع إليه صدق التوجه إلى الله، فإن دليل هذا الأصل موجود في حديث جبريل، **حيث سأل رسول الله (ﷺ) عن الإحسان ما هو؟ فأجاب النبي ﷺ: بأن الإحسان هو: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك".**

يبقى إذًا أن نرى نماذج تطبيقية يظهر فيها الزهاد، والواحد منهم صادق في توجهه إلى الله، والواحد منهم يعبد الله كأنه يراه، والواحد منهم يستشعر معية ربه وهو إن لم يكن يراه فإن الله هو الذي يراه، وهم كثر.

وبهذه المرجعية المُدلَّل عليها المتحققة في الخارج، يستطيع المتحدث عن حقيقة التصوف أن يقذف بالحق على باطل المنكرين فيدمغه فإذا هو زاهق.

وليس التصوف وحده هو الذي يرجع بحقيقته إلى أصلٍ من الأصول المدلل عليها، المتمثلة بحقائقها في الواقع، وإنما للتصوف أشباه ونظائر.

ومن أشباه التصوف أصول الدين، من نحو: الإيمان بالله، وملائكته واليوم الآخر.... إلخ، فإن أصول الدين كلها ترجع بحقائقها إلى مقام الإيمان المدلل عليه في الحديث سالف الذكر بسؤال جبريل، حين قال: يا محمد ما الإيمان؟

فأجابه النبي ﷺ بهذه الحقائق المرتبطة بمقام الإيمان على نحو ما هو وارد في الحديث.

ومما يشبه التصوف في هذا المجال الفقه بفروعه، والمقام الذي ترجع إليه حقيقة الفقه هو: الإسلام، ودليله في الحديث سؤال جبريل، وجواب النبي ﷺ عليه حين قال له: ما الإسلام؟

والنتيجة من كل ما ذكرناه في طي هذه العبارة التي ذكرها المصنف حيث قال: **[فالتصوف أحد أجزاء الدين الذي علمه (عليه السلام) جبريل ليتعلمه الصحابة (رضى الله عنهم أجمعين)].**

* * *

مفردة التصوف في منظومة المصطلحات

الاصطلاح للشيء - مما[1] يدل على معناه ويُشعر بحقيقته، ويناسب موضوعه، ويعيش مدلوله من غير لَبْس ولا إخلال بقاعدة شرعية ولا عرفية، ولا رفع موضوع أصلي ولا عُرفي، ولا معارضة فرع حُكمي ولا مناقضة وجه حِكمي، مع إعراب لفظه[2] وتحقيق ضبطه - لا وجه لإنكاره[3].

واسم التصوف من ذلك، لأنه عربي مفهوم تام التركيب، غيرُ مُوهِم ولا ملتبس ولا مُبهم.

بل اشتقاقه[4] مشعر بمعناه كالفقه لأحكام الإسلام والأعمال الظاهرة، والأصول لأحكام الإيمان وتحقيق المعتقد[5]، فاللازم فيهما، لازم فيه لاستوائهما في الأصل والنقل، فافهم.

* * *

---

(١) في بعض النسخ (بما).

(٢) إعراب اللفظ إيضاحه وتبيينه من غير إلتباس وهي دلالة لغوية ، وليس المراد منها الدلالة الاصطلاحية التي تقابل البناء في قواعد اللغة .

(٣) خبر للمبتدأ في أول الجملة وهو : الاصطلاح للشيء، وسياق الكلام (الاصطلاح للشيء: لا وجه لإنكاره) وما بين المبتدأ والخبر معترض .

(٤) في بعض النسخ (باشتقاله).

(٥) في بعض النسخ (المعنى).

الشـــرح

- - - -

فيما سبق من قواعد ذكرها الشيخ ولفت النظر إلى مضامينها، قد ذكر ما لهـــذا الفن من ماهية وحقيقة، وما يستلزمه ذلك من التفريق بين المهايـــا والحقـــائق، وأنّ التصوف لا يمكن أن يُفَسّر بعامل واحد، وإنما له صلة بظواهر دينية أخـــرى مـــن الأصول، والشريعة، والفقه.

ذكر الشيخ هذا كله وغيره فيما سبق، لينتقل مباشرة إلى حديث يتصل بلفـــظ – التصوف– وما له من دلالة.

ثم بدأ من ذلك بالحديث عن – التصوف– بوصفه مصطلحًا، الأمر الذي فرض عليه– منهجيًا – أن يذكر ضابطة ينضبط بها دلالة الألفاظ في مجـــال الاصـــطلاح على معانيها.

ونحن هنا نريد أن نمهد لما يذكره الشيخ في هذه القاعدة والقاعدة التـــي تليهـــا بتمهيدٍ ربما يضيء الطريق أمام من يريد أن يتبع الشيخ ويفهم عنه ما يذكره.

وفي هذه الكلمة الماهدة نقول: إن اللغة التي يتحدث بها بنو الإنسان لها ألفـــاظ تُثريها، وهي تأتي من موارد مختلفة، وللألفاظ دلالاتها التي تدل عليها هذه الألفاظ.

والألفاظ وما تدل عليه بينهما نوعٌ من الارتباط، وإلا ما كان للألفـــاظ معنى لا في عالم الفكر ولا في عالم الاجتماع.

وارتباط الألفاظ بمعانيها ضرورة قد أبان عنها الإنسان بوصفه كائن اجتماعي، أو بوصفه كائن مدني، وهذه الضرورة مؤسسة على أن الإنسان الفرد يحتاج إلـــى تقبل المعلومات من غيره، كما يحتاج إلى نقلها لبعض أفراد نوعه، وهذا النقل وذلك التلقي يحتاجان إلى وسيلة يتم بها النقل من عقل إلى عقل، أو من شخص إلى آخر، ولقد شاء الله عز وجل أن تكون هذه الوسيلة هي هذه الألفاظ المرتبطة بمعانيها.

ولقد ظلت البشرية إلى وقت طويل غير قادرة على فهم القـــانون الـــذي علـــى أساسٍ منه تعتبر الألفاظ المرتبطة بمعانيها هي الوسيلة الوحيدة فـــي مجـــال نقـــل المعلومات من إنسان إلى آخر.

غير أن هذا الغموض قد حمل عصاه ورحل بعد أن اكتشف – بافلف – قانون الارتباط الشرطي، وهو قانون معروف أنتجته تجربة قام بها – بافلف – **خلاصتها**: أنه حرز على كلب في مكان، وفي سبيل حفظه لحياته كان يقدم له الطعام في موعده، بحيث يصاحب تقديم الطعام للكلب دق الجرس.

في هذه التجربة ربط – بافلف – بين تقديم الطعام للكلب ودق الجرس بشكل منتظم.

فلما أراد أن يحصد النتيجة دق الجرس دون أن يقدم للكلب طعامًا فسال لعابه، فعلم من ذلك أن الكلب قد ارتبط في ذهنه تقديم الطعام بدق الجرس.

ولقد استخلص – بافلف – من ذلك أن كل أمرين اقترنا أحدهما بالآخر، وعُرضا على الذهن مقترنين، إذا عُرض أحدهما على الذهن منفردًا استحضر الذهن صورة الآخر ضرورة.

وهذا القانون استفاد منه علماء اللغة في شرحهم، باعتبار أن اللفظ اللغوي المرتبط بمعناه يُعدُّ هو الوسيلة المأمونة لنقل المعلومة من ذهن إلى ذهن، ومن إنسان إلى إنسان؛ إذ إن المرء يكفيه إن أراد أن ينقل ما عنده من معلومات لغيره، أن يرتب المعلومات في ذهنه، وإن يرتب بجوارها الألفاظ الدالة عليها، ثم يُجري الألفاظ على لسانه من خلال مخارج حروفها لتُصافح أُذن السامع فتستدعي من ذاكرته معانيها المرتبطة بها، ويقوم ذهنه بترتيب المعاني على نفس النمط التي كان عليه نظيرها في ذهن المتحدث.

وإذا كان الناس لم يملكوا شرح وسائل نقل المعلومات وتعليلها على هذا النحو قبل قانون – بافلف– ، إلا أنه من نعم الله عليهم أنهم قد استفادوا من وظيفة هذا القانون قبل أن يدركوه، فحرص بنو الإنسان أن يربطوا بين الألفاظ والمعاني لتحقيق هذا الغرض، وهو أن يفهم بعضهم عن بعض لتتحقق للإنسان معيشته الاجتماعية ووظيفته المدنية.

والارتباط بين الألفاظ والمعاني تُقلَّب في أشكالٍ وأنواع، سُمِّي كل واحد منها باسمه الذي يشير إلى صانعيه.

ومن هذه الأشكال وتلك التنوعات:

١- الارتباط الوضعي (أو الدلالة الوضعية):

وأشهر هذه الأوضاع من الارتباطات والتي يدل من خلالها اللفظ على معناه: الارتباط الوضعي والذي له دلالة وضعية، وهو أشهر هذه الأشكال وأوضح هذه الأنواع من الارتباطات والدلالات، وهو يقوم على أساس أن المعنى إذا وُجِد قام بعض أفراد المجتمع بوضع لفظٍ له يكون بجواره، ثم يعرضها المجتمع على الأذهان بإلحاح حتى يتم في أذهان الناس الارتباط بينهما.

٢- الارتباط الاصطلاحي أو الدلالة الاصطلاحية:

وهذا النوع من الارتباطات بين اللفظ والمعنى يقوم به المتخصصون في كل علم، والدارسون في كل مجال يأتون باللفظ ويختارون له المعنى الذي يريدون من اللفظ أن يدل عليه، ويتوافقون أو يصطلحون على اقتران اللفظ المراد بالمعنى المختار، ويعرضونه على الأذهان في مجال الدارسين لهذا العلم أو ذاك، حتى يتم اقتران اللفظ بمعناه، ويدل عليه دلالة واضحة.

وهذا النوع إذا اكتملت شروط إجرائه وضوابطه (على نحو ما سنذكرها) فإنه يُعدّ من الأمور التي لا مشاحة فيها ولا اعتراض عليها.

٣- الارتباط العرفي:

وهناك نوع آخر من الارتباطات وهو ما نسميه بالارتباط العرفي أو الدلالة العرفية، وهو ما نراه في اختلاف البيئات وتنوع الجماعات، وتباين اللهجات.

٤- الارتباط الشرعي:

وهو هذا النوع من الارتباط الذي نراه في استعمالات الشرع لألفاظ تدل على معانٍ يريدها الشارع، ويطلب من العباد أن يلتزموا بها، على نحو ما نراه من لفظة الصلاة حين أراد الشرع منها أن تدل على هذه الأقوال والأفعال، التي بدايتها تكبيرة الإحرام ونهايتها السلام.

هذه هي الألفاظ وتلك دلالاتها، وضرورة استعمالها مقترنة بمعانيها التي تدل عليها، والقانون الحاكم لهذه الضرورة، ذكرناها هنا توطئة لما نريد أن نبينه من مقصود المصنف من هذه القاعدة السادسة، ولن يخلو ما ذكرناه من فائدة، فتأمله.

الدلالة الاصطلاحية الضابط والأثر:

ونعود من جديد إلى كلام المصنف فيما ذكره من هذه القاعدة السادسة.

وهذه القاعدة تُطالعنا بالحديث عن الدلالة الاصطلاحية على العموم، والدلالة الاصطلاحية لكلمة التصوف على الخصوص.

وقد يبدو أن هذا النوع من الترتيب وهذا النسق من الحديث، قد جاء على غير المعهود من ترتيب واتساق الكاتبين والمؤلفين؛ فهم يبدأون كتاباتهم بالحديث عن الدلالة الوضعية للألفاظ التي لها صلة بموضوعات بحثهم، ثم يشفعون هذا البحث ببحث آخر عن الدلالة الاصطلاحية؛ ثم يتحدثون عن الماهية والحقيقة التي تعبر عنها هذه اللفظة أو تلك المفردة المطروحة للبحث، ثم ينتهون في النهاية إلى الحديث عن اللوازم التي تترتب على هذه الماهية وتلك الحقيقة التي تدل عليها المفردة اللغوية.

هذه ملاحظة نلاحظها على ترتيب هذه القواعد التي تتصدى لتعريفنا بالتصوف لغة، وماهية، ولوازم.

ضابطة:

ويبدأ المصنف هنا بوضع ضابطة للدلالة الاصطلاحية للألفاظ ترفع عن بعض الأذهان ما قد يعتريها من ريبة في هذا النوع من الدلالات؛ ذلك أن الدلالة الاصطلاحية فيها نوع تصرفٍ وتقييد لارتباطات اللفظة بمعانيها، يقوم به أهل الفن ليجعلوا اللفظ دالاً على ما يريدونه هم من دلالة اللفظ على معناه.

والمصنف هنا يوافق على ورود هذا الاحتمال وطروه على الأذهان، ولكنه يؤكد في نفس الوقت على أن هناك شروطا لو قد التزمت بها الجماعة التي تحدد المصطلح، لأمكن من خلال التزامها هذا بتلك الشروط أن ترفع احتمال الريب والشك عن ارتباط هذا اللفظ – اصطلاحًا – بمعناه الجديد، وأمكن من ناحية أخرى أن نقول: إنه ليس لأي طرف من الأطراف أن يشك في دلالة اللفظ على معناه الجديد.

وتصبح القاعدة العامة حينئذٍ (إنه لا مشاحة في المصطلحات).

ولقد بدأ المصنف في وضع قائمة من الشروط التي ينبغي أن يلتزم بها كل من

أرادوا أن يصطلحوا على استعمال لفظٍ في مجاله المعين، ويُعَدُّ التئامها وتآلفها معًا بمنزلة الضابطة التي تحكم هذه الدلالة الاصطلاحية.

ومن هذه الشروط التي حددها المصنف والتي تتكون منها ضابطته:

١ - أن يكون دالاً على معناه دلالة واضحة يلتزم بها المختصون بهذا الفن، والذين يستعملون هذا المصطلح؛ إذ لا يجوز أن يحدد جماعة من الناس لفظًا من الألفاظ، ويصطلحون على استعماله، كي يدل على معنىً بعينه، ثم هم لا يلتزمون به، ولا يأخذون أنفسهم بالوقوف عند حدوده، عندئذٍ يحدث نوع من التشويش تتبعثر معه مسائل العلم، وتتشوش أحكامه، ويضيع من أمام الباحثين نيل الثمرة منه، والبلوغ إلى أهدافه.

أضف إلى ذلك أن دلالة اللفظ على معناه التي هي ماهيته تفوت على الشيء المراد معرفته خاصية الامتياز من بين الأشياء الأخرى، وفي هذا طمسٌ للحقائق وتعمية على الباحثين.

٢- ومن الشروط التي ينبغي أن يلتزم بها، أن تكون هذه المفردة التي تحولت دلالتها إلى هذه الدلالة الاصطلاحية، مشعرة بحقيقة الشيء المراد لها أن تدل عليه.

وكان من الممكن للمصنف أن يكتفي بالشرط الأول عن الثاني، لولا ما نعرفه عن العلاقة بين الماهية والحقيقة، وهي علاقة قد أزلفنا القول فيها من قبل، وفيها مبرر كافٍ يجعل المصنف يفردها بالقول، ويختار العبارة التي تُلْمح إلى هذه العلاقة بين الماهية وبين الحقيقة، كقوله: (ويُشعر بحقيقته).

وما ذكره المصنف من الشرطين الأول والثاني، يفيد رعايته وحرصه على امتياز المدلول عن غيره في الذهن، وهو من وظائف المهايا والحقائق.

٣- ويأتي الشرط الثالث بأنصع عبارة، حيث يُشترط في دلالة اللفظ الاصطلاحي على معناه، أن تكون هذه الدلالة قد جاءت على وجهٍ يناسب موضوع المدلول.

وهذا الشرط مهم؛ لأن الأشياء لا تمتاز بالمهايا والحقائق وحدها، وإنما هي مركز تمتاز باختلاف موضوعاتها، فإذا لم يكن اللفظ المختار للدلالة الاصطلاحية مناسبًا لموضوع المدلول، مُعَيِّنًا له، فإن استعماله للدلالة عليه لا يفيد العلم ولا ينفع الباحثين.

٤- ولا يكفي فقط أن يكون اللفظ معينا للحقيقة والماهية في الذهن، مُحددًا الامتياز الموضوعي في الخارج، وإنما لابد مع ذلك أن يكون هذا اللفظ قادرًا على أن يتعايش مع هذه الدلالة وتلك، من غير احتمال اللبس الذي يأتي أحيانًا من أن بعض الألفاظ قد تكون لها دلالات مشتركة على معانٍ ومهايا، وحقائق وموضوعات، متغايرة من نحو كلمة (العين) مثلاً، التي تدل على النفيس من المعادن، والجاسوس من البشر، ونبع الماء الخارج من الأرض على صفة معينة.. إلى غير ذلك.

فليحترس الذين يستعملون الألفاظ للدلالة على معاني اصطلاحية للوقوع فيما يُحدث هذا اللبس ويؤدي إلى هذا الاضطراب.

٥- ومن الشروط التي تدخل في نسيج هذه الضابطة، أن يكون المستَعْمِلُ للألفاظ في مجال الدلالات الاصطلاحية واعيًا بالمعاني الشرعية، فلا يأتي بلفظ يخالف به قاعدة من القواعد الفقهية مثلاً، فلو أنه قد أتى بلفظ وحدد له معنىً، ووجدناه يخالف قاعدة من القواعد الشرعية المُعتبرة، كأن يخالف القاعدة القائلة: (إن الأمور بمقاصدها)، أو القائلة: (اليقين لا يُزال بالشك)، أو القائلة: (المشقة تجلب التيسير)، أو القائلة: (إن الضرر يُزال)... فإنه بهذه المخالفات ونظائرها قد برهن على أنه ليس من أهل الاختصاص الذين لهم حق وضع المصطلحات، وتُعتبر اعتماداتهم للدلالات الاصطلاحية.

٦- ومن الشروط المُعْتَبَرة هنا أن لا يكون اللفظ المختار قد دل على معنىً من المعاني، وحقيقة من الحقائق، بحيث تخالف قاعدة عرفية يعتمدها الشرع في مجالات التشريع والعقائد، أو يعتمدها الناس في تسيير حركاتهم الاجتماعية.

فالفقهاء يُجمعون على اعتماد هذه القاعدة القائلة: (إن العادة مُحَكَّمة)؛ ولو جاء أحدهم بلفظ يخالف القواعد العرفية التي اعتبرها الشرع، أو اعتبرها المجتمع فيما لا يخالف الشرع، ونصّ على ما قد أتى به على أن له نوع دلالة اصطلاحية، فإن فعله هذا مردود عليه، ولا يجوز أن يلتزم به أحد.

٧- وقريبٌ مما ذكرناه أنه لا يجوز لجماعة تُحدد للفظ دلالة اصطلاحية ترفع موضوعًا جاءت به الشريعة أو جاء به العرف،- والأمر فيهما ظاهر- .

٨- كما أنه غير جائز أن يُمنح لفظٌ دلالة اصطلاحية تخالف حُكمًا شرعيًا، أو تخالف حِكمةً تُلتمس من حُكم شرعي أقره الشرع، وجرى عليه الإجماع، وعمل بمقتضاه المسلمون.

٩- ومع هذا وقبله فإنه يُشترط في اللفظ المنوط به هذه الدلالة الاصطلاحية أن يكون واضحًا في الدلالة على معناه، يُعرب عن المقصود منه من غير حاجة إلى بذل مجهود مُضني في تحصيل معناه، أو ضبط حركة حروفه.

والمصنف يؤكد أن هذه الشروط لو قد اكتملت، فإنها كافية لإشاعة الثقة في اللفظ المختار للدلالة الاصطلاحية، وفيما يدل عليه هذا اللفظ على السواء.

لفظة التصوف والشروط المقررة:

والمصنف ينزل بالحديث من العموم إلى الخصوص فيتناول لفظة التصوف بالحديث.

ولفظة التصوف هنا تعبر عن مصطلح يدل من خلاله اللفظ على المراد منه اصطلاحًا.

ولقد تبين لنا قريبًا أن المراد من التصوف هو: صدق التوجه إلى الله، وهذا المراد هو الذي تدل عليه كلمة التصوف عند الباحثين.

وهذه الدلالة الاصطلاحية قد استكملت شروطها؛ فهو لفظ عربي مفهوم تام التركيب، غير مُوهِم، ولا مُلتبس، ولا مُبهم، وهو باشتقاقه مُشعرٌ بمعناه، دالٌ على ماهيته.

ولفظ التصوف بما وضحناه من دلالته يُشبه لفظة الفقه الدالة على أحكام الإسلام والأعمال الظاهرة.

وهو يُشبه لفظة الأصول الدالة على أحكام الإيمان وتحقيق المعتقد.

وأنت خبير أن هذه الألفاظ الثلاثة كما اشتركت في الاشتقاق والدلالة على المعنى، هي أيضًا مشتركة فيما يلزم عن كل لفظة منها إذا ما استعملت في الدلالة على المقصود.

فلنتأمله فإنه مهم.

القاعدة السابعة

لفظة التصوف وأصل الاشتقاق

الاشتقاق قاضٍ بملاحظة معنى المشتَقّ والمشتَقّ منه.

فمدلول المشتق مستشعَر من لفظه، فإن تعدد تعدد الشعور.

ثم إن أمكن الجمع فمن الجميع، وإلا فكل يلاحظ معنى - فافهم- إن سلم عن معارض في الأصل، وقد كثرت الأقوال في اشتقاق التصوف، وأمسُّ [1] ذلك بالحقيقة خمسة:

الأول : قول من قال: من (الصُّوفة)، لأنه مع الله كالصوفة المطروحة لا تدبير لها.

الثاني: إنه من (صوفة القفا) للينها، فالصوفي هين ليِّن كهي.

الثالث: إنه من (الصّفة) إذ جُملته اتصافٌ بالمحاسن[2]، وترك الأوصاف المذمومة،

الرابع: إنه من (الصّفاء) وصُحِّح هذا القول،حتى قال أبو الفتح البستي رحمه الله[3].

تنازع الناس في الصوفيّ واختلفوا وظنّه البعض مشتقًا من الصوف

ولست أمنح هذا الاسمَ غير فتىً صافى فصوفي حتى سُمّيّ الصوفي

الخامس: إنه منقول من (الصُّفَّة) لأن صاحبه تابع لأهلها فيما أثبت الله لهم من الوصف، حيث قال تعالى: (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم

---

(١) في بعض النسخ (وأمسى) . وفي نقل ابن عجيبة (ومرجعها).

(٢) في بعض النسخ (بالمحامد).

(٣) علي بن محمد البستي، أبو الفتح العلامة الكاتب، شاعر زمانه، قال الحاكم : هو واحد عصره، روى عنه الحاكم والحسين بن علي البردعي، وشيخ الإسلام أبو عثمان الصابوني ، له نظم في غاية الجودة، كبير بين سائر الفضلاء، مات سنة (٤٠١هـ) سير أعلام النبلاء (١٤٧/١٧).

بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فُرُطا)[1].

وهذا هو الأصل الذي يرجع إليه كل قول فيه، والله أعلم.

* * *

---

(١) الكهف: آية ٢٨.

الشـرح

- - - -

انتهى المصنف فيما سبق من الحديث عن المعنى الاصطلاحي للفظة **(التصوف)** بما له وما يحتاج إليه من شروط وضوابط.

وهو الآن قد رأى أن يتحدث عن لفظة **(التصوف)** وعن الأصل الذي اشتقت منه هذه اللفظة.

ثم أراد كعادته أن يمهد لما يريد أن يذكره من أصل الاشتقاق لهذه الكلمة بتمهيد لا يخلو من فائدة، وهو تمهيد من يتأمل فيه يجده أقرب ما يكون إلى القاعدة أو الضابطة التي تحكم المتلقي لأفكار المصنف، بعد أن يكون المصنف قد أخذ نفسه بما يقول.

إن المصنف يرى أن الاشتقاق يفرض على مستخدميه، ويقضي على مصطنعيه أن يلاحظوا معنى المشتق منه على السواء.

ويجب أن يكون واضحًا أن ما يدل عليه المشتق نحن نستشعره من لفظه.

ونحن لا يغيب عنا أن المشتق قد يكون مدلوله بسيطًا، فلا نستشعر منه إلا معنىً واحدًا.

وحينئذٍ فلا إشكال.

وقد يكون المشتق متعدد الزوايا، بحيث يمكن لنا أن نستشعر من اللفظ أكثر من معنى.

وحينئذٍ يجد الباحث نفسه أمام موقفٍ مُحَيِّر، خاصة عندما يريد أن يُعيِّن معنىً من هذه المعاني، ويجعل اللفظ دالاً عليه، وهو أمر تحكمي غير ممكن.

والمصنف يتحمل عن الباحث حَيْرَته حين يقدم له الحل الذي يريحه.

والحل الذي يريح الباحث إذا ما تعددت أمامه من مدلولات اللفظ، يفرض عليه نوعًا من التأمل والنظر، حتى يعلم إن كان من الممكن الجمع بين هذه المعاني جميعًا في واحد، ويجعل اللفظ المشتق دالاً عليه، فإن ظهر له ذلك ارتفع الإشكال، أما إذا تعذر الجمع بين هذه الأشياء التي يدل عليها هذا اللفظ المشتق، فإن كل واحدٍ من الباحثين بإمكانه أن يستشعر المعنى الذي يناسبه.

هذه ضابطة كما ترى، أو هي قاعدة لو استحسنت أن تسميها بذلك.

ولفظة (**التصوف**) مشتقة، وهي لا تشير إلى مصدر واحدٍ محتوم، بحيث يجب على الباحث أن يُرجعها إليه، وإنما هي حمالة وجوه، بحيث نرى الباحثين يستشعرون منها أكثر من معنى تصلح كل واحدٍ منها أن يكون أصلاً لاشتقاق كلمة (**صوفي**).

وسنضرب لذلك الأمثال.

ولكن قبل أن نورد الأمثلة بين يديك يجب أن نعلم أن من يستشعر معنىً يظن أن اللفظ قد اشتُق منه وله معارض في الأصل، فإنه ينبغي أن نصرف الذهن عنه، كأن يقول قائلهم: إن لفظة (**التصوف**) مشتقة من كلمة (**سوفيا**) اليونانية، فإن مثل هذا القول فيه مُعارض أصلي، وهو أن لفظة (**صوفي**) بالصاد، و(**سوفيا**) بالسين، فنرفض هذا الرأي لاختلاف المشتق عما يدعيه البعض أنه أصلٌ له.

آراءٌ وتحقيق:

وعلى كل حال فإن المصنف قد أخذ ينتقل من التعميم إلى التخصيص، ومن النظرية إلى التطبيق، ومن الضابطة إلى ما تصدق عليه من مفردات وآحاد.

والمفردة التي هي موضع عنايتنا وعناية المصنف هنا، هي كلمة (**التصوف**).

والعلماء يتساءلون عن أصل الاشتقاق في هذه الكلمة، ولكل واحدٍ من العلماء وجهة نظر، والكلمة تتحمل وجهات النظر جميعها، فتعددت من أجل ذلك الأقاويل.

ويرى المصنف أن أقرب الأقاويل وأمسها بلفظة (**التصوف**) خمسة، نذكرها ثم نرجح منها ما يراه المصنف راجحًا لنعبِّر به عن وجهة نظره.

فنقول وبالله التوفيق:

الأول: التصوف من الصوفة.

ذكر بعض العلماء أن (**التصوف**) كلمة ارتباطها بالصوفة التي هي واحدة الصوف، ثم أُطلق هذا اللفظ على الزاهد العابد ليعبر عن علاقته بربه؛ ذلك أن العابد الزاهد مع ربه لا إرادة له، وإنما تحركه إرادة ربه كيف يشاء على نحو ما تفعل حركة الرياح بالصوفة المعلقة في الهواء، أو المستقرة على الجلد الذي نبتت منه بعيدًا عما يُثبِّتها من المواد أو آحاد الجنس.

هذا ما ذكره المصنف في بيان حكمة تسمية الزاهد بالصوفي من هذه الجهة.

ولقد قال غيره في حكمة ارتباط التصوف بالصوف أنه قد بدا على هؤلاء القوم من الزهاد أنهم يلبسون الصوف لكونه أطول عمرًا، وأكثر تواضعًا، وأصدق لهجة في تعبيره عن حال الزاهدين، فاشتهروا بالصوفية لذلك.

الثاني: التصوف من صوفة القفا .

وصوفة القفا هي هذه الشعرات النابتة في مؤخرة العنق، ومن خواصها: أنها أكثر رقة وأقل مقاومة من هذه الشعرات الأخرى النابتة في أماكن الجسم المختلفة.

ولهذه الصفات والخواص لشعرات القفا شبه بها حال الزاهد، ووضع له اللفظ (**تصوف**) ليدل عليه وعلى أمثاله معبرًا عن أحوالهم.

وهو قريب من سابقه كما ترى.

الثالث: التصوف من الصِّفة .

ولعل المراد بالصفة هنا هي هذه الصفة الكريمة والخليقة المثلى.

وسمي به الزاهد لأن الشأن فيه أنه جامع لصفات الخير، مترفع عن صفات الشر، وأنه منحاز للفضيلة متأبٍ على الرذيلة.

الرابع: التصوف من الصَّفاء .

وهذا القول متشبث بجانب هام من الجوانب العملية التي تعد جزءًا من مقومات شخصية الصوفي، وهو أن الواحد من الزهاد حين يأخذ في طريق الزهد يبدأ في تصفية نفسه عن شوائب المادة، والتعلق بحطام الدنيا، حتى تصبح نفسه في صفائها كالمرآة.

ولقد أُعجب بعضهم بهذا المسلك فقال فيه شعرًا:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا وظنه البعض مشتقًا من الصوف
ولست أمنحُ هذا الاسمَ غيرَ فتى صافى فصوفي حتى سُمَّى الصوفي

الخامس: التصوف من الصُّفة .

والصفة مكان ناتئٍ في المسجد النبوي مُحرَّز، قد أُعد لأناسٍ من الغرباء في عصر المبعث قد أقبلوا على النبي وآمنوا به ولا مأوى لهم.

وهؤلاء القوم الذين كانت إقامتهم بالصُّفة يتميزون بصفات جمعتها الآية الكريمة من سورة الأنعام أو نظيرتها من سورة الكهف.

ففي سورة الأنعام: (**ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين**) [١].

وفي سورة الكهف: (**واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تُطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا**) [٢].

والشيخ لم يلفتنا إلى واحدةٍ من هاتين الآيتين، وإنما ذكر المشترك بينهما.

والمشترك في الآيتين هو: (**يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه**).

فأكمل النص بعض المحققين من سورة الكهف، وقد يكون بعضهم قد أكمله من سورة الأنعام، ولم يرد الشيخ هذا ولا ذاك بخصوصه لأنه يريد الوصف على عمومه، ولا يريد أن يقول: إن هذا النص قد نزل متحدثًا عن أهل الصُفة، وكل ما أراده هو أن يقول: إن هذا النص بما يحتويه من صفات يصلح أن يكون أصلاً ترجع إليه كلمة التصوف.

وأنت خبير ولا شك أن الشيخ قد استراح وجدانيًا إلى هذا الرأي الأخير لاشتماله على ما يفيد الإبانة عن ماهية التصوف الجامعة، وحقيقته الشاملة والمحيطة، وهي: أن حقيقة التصوف هي: صدق التوجه إلى الله.

ولست أحب أن أكرر على مسامعك أن المصنف قد ذكر فيما سبق أن صدق التوجه إلى الله يعد أصلاً جامعًا يرجع إليه كل فهم أو كل شعور يمكن أن يفهمه أو يشعر به كاتبٌ في التصوف يتأمل هذا اللفظ ومدلوله، أو ممارس للتصوف يشعر بهذا اللفظ وبمدلوله.

فتأمله إن شئت.

ترجيحٌ لازم وتحقيق محتوم:

رأينا فيما نقلناه وشرحناه مفصلاً بهذه القاعدة أن المصنف قد ذكر عدة وجوه، يحاول من خلال كل واحدٍ منها أن يربط لفظ التصوف بأصل لغوي أو اشتقاق لفظي.

---

(١) الأنعام : آية ٥٢.

(٢) الكهف : آية ٢٨.

وهو قد وضع شرطًا يجب مراعاته على كل من يريد أن يحقق نسبة هذا اللفظ إلى أصل لغوي أو اشتقاق لفظي.

وخلاصة هذا الشرط الذي ذكره المصنف، أنه يجب على المحقق في أصل اشتقاق أو نسبة كلمة تصوف، ألا يكون لما يختاره معارضٌ يحول بينه وبين ما يعتمده من قياسٍ لفظي أو أصل اشتقاقي.

ويبدو أن هذا الشرط الذي ذكره المصنف لم يحظَ عند الإمام القشيري (٤٦٥هـ- ١٠٧٣م) بكثير من الحماسة، حيث قال: **[ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق]**(١).

ومع ذلك فسنحاول أن نبدي رأينا فيما ذكره المصنف من محاولة الرجوع بكلمة تصوف إلى أصلها، فنقول:

١- إن ما ذكره المصنف من أن التصوف نسبته إلى الصوفة التي هي واحدة الصوف، سواءً كانت هذه الصوفة المراد النسبة إليها هي هذه الصوفة الثابتة خلف الرقبة، أو هي هذه الصوفة النابتة في أي جزء من أجزاء الجسم، لتعبيرها في جميع الأحوال عن الضعف والرقة، وعدم الإرادة في وجه الأحداث، وصلاحية هذه الصفات للتعبير عن أحوال الصوفي.

إن ما ذكره المصنف من ذلك، لهو أمرٌ قد خلا عن المُعارض، حيث تصح النسبة إلى الصوف أو الصوفة، فيقال: صوفي.

ولقد أصاب المصنف حين أراد أن يبرز الحكمة من نسبة التصوف إلى الصوفة على نحو ما رأينا.

إلا أن غيره حين رأى حكمة هذه النسبة في غلبة لبس الصوف على الطائفة، لأنه أقوى الملبوسات يقاوم البِلَى، ولأن مظهرَه مُعبّرٌ عن زهد لابسه، فلم يُصِبْ الحقيقة باجتهاده.

والسبب في ذلك أن لبس الصوف لم يكن ظاهرة عند القوم؛ إذ لم يحرصوا على لبسه.

---

(١) أبو القاسم عبد الكريم القشيري – الرسالة القشيرية – تحقيق د/ عبد الحليم محمود – محمود بن الشريف – مطبعة دار التأليف – الأولى ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م – ج٢ – ص ٥٥١.

قال القشيري في رسالته: (... أما قول من قال: إنه من الصوف، ولهذا يقال: تصوّف إذا لبس الصوف، كما يقال: تَقَمَّص إذا لبس القميص، فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصّوا بلبس: الصوف!!].

٢- وما ذكره المصنف من أن التصوف من الصفاء، حيث إن الصوفيّ حين يأخذ في أول الطريق إلى الله يأخذ في تصفية نفسه، فإذا صُفِيّ وصَفَى نُسب إلى الصفاء، فسمى، صوفيّ.

وما ذكره المصنف من ذلك سيعارضه من أول الأمر أن اللغة لا تُقر نسبة صوفي إلى الصفاء؛ إذ النسبة الحقيقية للصفاء: صفوي.

والقشيري يدرك سبب حماسة من ينسب التصوف إلى الصفاء؛ [فالصفاء عنده محمود بكل لسان، وضده الكدورة؛ وهي مذمومة].

ومع هذه الحماسة يؤكد الإمام القشيري أن اشتقاق التصوف من الصفاء ليجد له من الحجة ما يؤيده.

قال: [ومن قال: إنه مشتق من الصفاء، فاشتقاق الصوفيّ من الصفاء بعيدٌ في مقتضى اللغة] لما ذكرناه.

٣- وما ذكره المصنف من أن التصوف نسبته إلى صُفَّة مسجد رسول الله، ومن أنها نسبة إلى المكان وإرادة المكين وبصفاته التي يشهد بها القرآن جميلٌ من حيث المعنى، ولكن اللغة تأباه، فالنسبة إلى الصفة صُفيٌّ بالتشديد، وبغير الواو.

وقل مثل ذلك فيما ذكره المصنف وما ذكره غيره من محاولة البحث عن أصل الاشتقاق، أو النسبة المعقولة لكلمة: التصوف.

ومن اختار طريقًا من الطرق يوصله إلى غرضه، لابد أن يكون قد تحمل خطأً من الأخطاء، أو مانعًا من الموانع قد تغاضى عنه، إذ لم يجد في الوصول إلى هدفه طريقًا مبرءًا من كل عيب.

وقد أحسن القشيري صنعًا حين قال: **[ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن تحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق]** (١).

---

(١) راجع القشيري – الرسالة القشيرية ج٢ ص ٥٥٠ وما بعدها.

القاعدة الثامنة

بين التابع والمتبوع

حُكم التابع كحكم المتبوع فيما يتبعه فيه، وإن كان المتبوع أفضل.

وقد كان أهل الصُّفَّة فقراء في أول أمرهم حتى كانوا يُعرفون بأضياف الله، ثم كان منهم الغني والأمير، والمتسبب والفقير، لكنهم شكروا عليها حين وُجِدت كما صبروا عليها حين فُقِدت.

فلم يخرجهم الوجدان عما وصفهم مولاهم به من أنهم يدعونه بالغداة والعشي يريدون وجهه.

كما أنهم لم يُمدحوا بالفقدان، بل بإرادة وجه الملك الدَّيان، وذلك غير مقيد بفقر ولا غنى.

وبحسبه فلا يختص التصوف بفقرٍ ولا غنى، إذا كان صاحبه يريد وجه الله، فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

انتهينا من القاعدة السابقة إلى أمرين، أما **أحدهما:** فهو أنه قــد ارتــضى أن يكون معنى كلمة التصوف مرتبطة بمعنى كلمة الصُفَّة من حيث اعتبار المكــين لا المكان؛ إذ قصارى ما يقال في المكان أنه ظرفٌ حاوٍ لما يقيم فيــه، فــلا يجــوز والحالة هذه إلا أن يكون المراد الذين يقومون في صُفَّة المسجد النبوي.

وأما **ثاني الأمرين** اللّذين انتهى إليهما المصنف هو أن المعتبر فــي الفــريقين **(المقيس والمقيس عليه)** هي هذه الصفات التي تجمع بينهما، ثم يكــون المتقــدم **(المقيس عليه)** هو المتبوع وأن يكون المتأخر **(المقيس)** هو التابع.

لقد انتهى المصنف على كل حال إلى هذين الأمرين استخلصناهما فيما ذكــره، وشرحناه فيما سلف، فعليه فقد أصبح معنا الآن تابع ومتبوع؛ فالتابع هم الــصوفية والذي جُعل التصوف علَمًا عليهم؛ والمتبوع هم أهل الصُفَّة والذي جُعلــت صُــفة مسجد رسول الله (ﷺ) ظرف مكان لهم، وكانت الصفات الواردة في القرآن الكريم هي المشترك الجامع بين التابع والمتبوع.

والمصنف كعادته إذا ما أقحم نفسه في مجال معين اقتضاه المقام ذهب يذكر ما يحتاج إليه هذا المجال من ضوابط.

ضابطة في التابع والمتبوع:

وفي مجال التابع والمتبوع يذكر المصنف أمورًا تجب مراعاتها:

منها: أن ملاحظة التابع والمتبوع أو المقيس والمقيس عليه، لا تستلزم أن التابع والمتبوع والمقيس والمقيس عليه، يشتركان في جميع الأحــوال والوجــوه، وإنمــا اشتراكهما فيما رأيناه من أمور تشابهت وأنتجت أحكامًا.

ومنها: أن اشتراك التابع والمتبوع فيما يشتركان فيه لا يتعدى مجال الاشــتراك إلى إلغاء ما بينهما من أفضلية أو رُقيّ في الدرجة.

ومنها: أن الصفات الجامعة بين التابع والمتبوع، منها ما هو مستقر ثابت، ومنها ما هو متغير متقلب.

وعليه فإنه يجب استنباط الحكم من كل منهما على الوجه الذي يليق به.

من النظرية إلى التطبيق:

ولو قد اتضح الأمر على هذا النحو وأصبح ظاهرًا بين أيدينا فإنه بالإمكان أن نقول: إن التصوف عندما نلحقه بصُفّة مسجد رسول الله ﷺ (ونحن نريد أهل الصُّفّة بصفتهم) ينطبق عليهما كل ما ذكرناه من الأحكام.

فأهل الصُّفة (وهم المقيس عليهم) هم في الحقيقة المتبوع، والمتصوفة الذين يعد التصوف لقبهم هم التابع.

ومن المقطوع به أن التابع والمتبوع هنا لا يتطابقان من كل وجه، فأبسط ما يمكن قوله: أنهما لا يشتركان في الدرجة أو الأفضلية؛ إذ المتبوع أفضل من التابع قطعًا.

ومن جهة أخرى فإن للمتبوع صفات اكتسبوها من تطور الزمان وتقلب الأحوال؛ فهم قد بدأوا فقراء لا يملكون شيئًا، ثم تطور بهم الزمان وتقلبت بهم الأحوال فأصبحوا يملكون إلى المعيشة أسبابها وإلى الأرزاق وسائلها، وهم في الحالتين لم تتغير بالله علاقاتهم وإن تغيرت في الدنيا أحوالهم؛ فأنت تراهم حين شاءت بهم المقادير أن يكونوا فقراء قد لاذوا بالصبر الذي يقربهم من ربهم، وأنت تراهم حين تسببوا وألقت الأسباب إلى الرزق بأطرافها بين أيديهم لاذوا بالشكر الذي يقربهم من ربهم.

والنتيجة من علاقة أهل الصُّفة بالمتغيرات كالفقر، والغنى تفرض علينا أنه لا يجوز لنا أن نستنبط حكمًا من متغير.

وأهل الصُّفة من جهة أخرى لهم صفات ثابتة تلازمهم مهما تبدلت عليهم الأحوال، وهي هذه الصفات التي لخصها المصنف من قبل بقوله: صِدْق التوجه إلى الله، وهي عبارة منتزعة من مجموعة الصفات التي ذكرها الله عز وجل بلفظها في موضعين من كتابه العزيز، حيث ذكرها مرة في الأنعام وأخرى في الكهف، وهي أنهم يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه.

وإذا كانت هذه هي صفات المتبوع فالواجب علينا حين نلحق به التابع

أولاً: أن نشرك التابع والمتبوع فيما هو ثابت من الصفات.

وثانيًا: أن لا نربط حكمًا بالمتغير من هذه الصفات أو تلك.

وثالثًا: أن لا نساوي بين التابع والمتبوع في الدرجة والأفضلية.

وعلى ذلك فإن الصوفية كأهل الصُّفة يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه.

وأن الصوفية كأهل الصُّفة يتحولون من الفقر إلى الغنى أو العكس، فإن افتقروا صبروا، وإن ملكوا الأسباب وأقبلت عليهم بنتائجها شكروا، ليكونوا في جميع الأحوال **(التابع والمتبوع جميعًا)** قد أخلصوا التوجه إلى الله، فنراهم يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه.

فتأمله فإنه مهم.

* * *

القاعدة التاسعة

النسب والحقيقة

اختلاف النسب قد يكون لاختلاف الحقائق، وقد يكون لاختلاف المراتب في الحقيقة الواحدة.

فقيل: إن التصوف والفقر والملامة والتقريب من الأول.

وقيل: من الثاني، (وهو الصحيح).

على أن الصوفيَّ هو العامل في تصفية وقته عما سوى الحق، فإذا أسقط ما سوى الحق من يده، فهو الفقير، والملامتي منهما هو الذي لا يُظهر خيرًا، ولا يُضْمِر شرًا، كأصحاب الحِرَفِ والأسباب ونحوهم من أهل الطريق.

والمقرب من كملت أحواله، فكان بربه لربه، ليس له سوى الحق إخبار، ولا مع غير الله قرار، (فافهم).

* * *

الشـــرح

- - - -

في هذه القاعدة من تلك القواعد النفيسة يلمس الشيخ أمرًا جادًا كعادته يتحـدث فيه ليبين عن موضوعه من ناحية، وليؤكد أن التصوف أمر جادٌ لا يحتمل الهزل.

اختلاف النسب:

والمرء يكون قد لختط لنفسه طريقًا معينًا وسبيلاً رشـيدًا اتخـذه لنفـسه سُـنَّة وطريقة لا يحيد عنها.

وهو فيما اختاره من هذا الطريق وما التزمه من هذه السُّنَّة قد وجد نفسه يتقلب في سلوكه لهذا الطريق وفي التزامه بهذه السُّنَّة فينتقل من حال إلى حال ومن مقام إلى غيره.

ونحن نراه ونرى أمثاله تتبدل عليهم الأحوال والمقامات.

فإذا أردنا أن ننسبه إلى هذه السنة أو إلى هذا النظام الذي اختار أن يسير عليـه أو إلى هذه الأحوال وتلك المقامات التي نراها بادية من تصرفاته فإنه بالإمكـان أن تتغير نسبته بحسب ما ظهر منه.

والسالكون إلى الله الذين لتخذوا إليه سبيل الرشـاد تتبـدل علـيهم الأحـوال والمقامات ولذلك تتغير نسبتهم.

ونحن سنذكر من ذلك أربعة مقامات على سبيل المثال حتى يتمكن الباحث مـن أن يقيس عليها غيرها ولا يحوجنا إلى الاستقصاء.

(١) التصوف والنسبة إليه:

ونحن قد سبق أن تكلمنا عن التصوف وأن تعريفات التصوف قد بلغـت عنـد القوم أكثر من ألفين وهو أمر غير مزعج كما عرفت سلفًا، وهي تعريفـات مهمـا تعددت فإنها قد تشعبت عن أصل واحد وهو صدق التوجه إلى الله.

ومن أوائل هذه التعريفات للتصوف هو: **أنه عبارة عن العمل علـى تـصفية الوقت عما سوى الحق.**

والمرء حين ينسب نفسه إلى هذا النظام فيقال له صوفي أو متصوف فإننا نفهم

من هذه النسبة أن المنتسب إلى التصوف هو: العامل في تصفية وقته عما سوى الحق.

(٢) الفقر والنسبة إليه :

إن الفقر باعتباره لقبًا يختلف معناه بحسب المراد منه، فالفقر في المال مثلاً أو في متاع الدنيا على العموم هو:

"عبارة عن فقد ما يحتاج إليه، أما فقد ما لا حاجة إليه فلا يسمى فقرًا "(١).

وهذا النوع من الفقر لا يعنينا هنا ونحن نتحدث عن التصوف.

أما الفقر عند أهل الله فنحن لا نفهمه إلا إذا تأملنا في بعض ما ذكرناه عن مفهوم التصوف قريبًا، فقد قلنا إن المتصوف هو: العامل في تصفية وقته عما سوى الحق.

وبمقتضى هذا المفهوم للمتصوف أنه آخذ طوال وقته في تصفية قلبه عما سوى الحق من متاع الدنيا ومشاغلها وأسباب هذا المتاع وهذه المشاغل.

فإذا تمكن المتصوف من إخلاء قلبه وتصفيته عما سوى الله سمّي لهذا فقيرًا.

فيكون الفقر حينئذٍ عند القوم هو صفاء القلب وخلوه عما سوى الله.

ويكون الفقير المنتسب إلى الفقر هو الذي تمكن من تصفية قلبه وإخلائه عما سوى الله.

(٣) الملام والنسبة إليه :

إن الصوفية والفقراء الذين هم أهل الله وخاصته ينتشر عندهم استعمال لقب "الملام".

والملام مفردة لغوية تعبر عن نوع علاقة اجتماعية متبادلة بين الفرد ومجتمعه الذي يعيش فيه.

فالمرء بطبعه خطاء والناس ينظرون إلى ما يقع منه من أخطاء فيلومونه على خطئه لومًا دقيقًا لو كان ما قد وقع منه يحتمل أن يعذره القوم فيه، ولكنهم ربما يلومونه أشد اللوم وأعنفه حين تكون الخطيئة منه غير محتملة لشدتها وقوتها أو

---

(١) التعريفات للجرجاني ص ١٤٧ ، ط / الحلبي.

لتكرارها وإصراره عليها.

والجماعة في كل حال ينسبون المخطئ أو الخاطئ إلى اللوم أو الملام فيقولون عنه (ملامتي).

وهذا الذي ذكرناه عام يشمل جميع التصرفات الاجتماعية ذات الصلة.

أما الملامتي من الصوفية أو الفقراء فهو عبارة عن حالة نفسية يتشبث بها الصوفي أو الفقير يحاول أن يستر بها حاله مع الله، فهو يحب أن يكون بين الناس مشتهرًا بحرفته أو مقامه، ولا يحب أن يكون مشتهرًا بحال أو مقام وضعه ربه فيه، ولذلك تراه يعمل الخير بينه وبين ربه فيكتمه ويزويه عن الناس، ويجتنب الشر ابتغاء وجه الله ولا يريد أن يعرف عنه الناس أنه حريص على اجتناب الشر.

وهذا اللقب (**الملامتي**) يصدق على الصوفي ويصدق على الفقير على السواء، ويكون معناه أن الملامتي هو: الذي لا يُظهر خيرًا ولا يضمر شرًا، كأصحاب الحِرف والأسباب ونحوهم من أهل الطريق ولقد اشتهر في الوسط الصوفي أن الملامتي يدل على ثلاثة أنواع:

أولها: ملامة تنجم عن اتباع الطريق الصحيح وفيها يكون المرء موضع ملامة إذا اهتم بشئونه، فقام بأداء ما فرضه الله عليه، ولم يغفل منه شيئًا، ولا يهمه في شيء رَضِيَ الناس عنه أم غضبوا منه.

وثانيها: ملامة قصد، وفيها يكون المرء موضع احترام الناس وإجلالهم فيميل قلبه إلى هذا الشرف، ويتعلق بمن يمنحونه إياه، فيخاف على نفسه الافتتان ويجب أن يبعد قلبه عنهم، ويخصصه لله وحده فيقوم عن قصد بارتكاب عمل كريه إليهم، يكرهه الناس منه ولا يخالف به شرعًا فينصرف الناس بسبب ذلك عن مدحه إلى لومه فيستتر عن الناس حاله فيُسر بذلك ويسعد.

وثالثًا: ملامة الترك: وهو هذا النوع الذي يتعلق به فاسق أو كافر يتبع هواه ويترك الشريعة، فإذا سألته لماذا يفعل؟ قال لك: إنه يأتي ما يأتيه رغبة في الملام الذي يصرفه عما يُطغيه.

وهذا النوع من الملام وما يحتويه تمقته الشريعة والدين، ويزور عنه كل ذي عقل، ويحاربه من أخلص لله قصده.

ولقد استبعدنا هذا النوع الثالث من أنواع الملامة لسفاهته، فإنه يبقى معنا النوع الأول والثاني لأهميتهما عند القوم، ولاعتماد الباحثين لهما على أنهما منهج سلوك، وأسلوب تربية.

وصاحب التعريفات يُدمج هذين النوعين، ويتحدث عنهما حديثًا واحدًا مع إهماله للنوع الثالث لا يتحدث عنه ولا يشير إليه.

قال في حديثه عن الملام والملامتية قال: [**هم الذين لم يُظهروا مما في بواطنهم على ظواهرهم، وهم يجتهدون في تحقيق كمال الإخلاص، ويضعون الأمور مواضعها حسبما تقرر في عرضة الغيب فلا يخالف إرادتهم وعلمهم إرادة الحق تعالى وعلمه، ولا ينفون الأسباب إلا في محل يقتضي نفيها، ولا يثبتونها إلا في محل يقتضي ثبوتها، فإن من رفع السبب من موضع أثبته واضعه فيه فقد سفه وجهل قدره، ومن اعتمد عليه في موضع نفاه فقد أشرك وألحد، وهؤلاء هم الذين جاء في حقهم: " أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري"**] [1].

(٤) التقريب والنسبة إليه:

ويبقى مما ذكره المصنف من الألقاب التي ينتسب القوم إليها – **التقريب والنسبة إليه المقرّب**– .

والتقريب والمقرب مفردة لغوية ولقب كلاهما كان محل نظر العلماء، ومحل نظر أهل الله على السواء.

أما العلماء فهم قد نظروا إلى التقريب على وجه العموم باعتباره منهجا في العلم ووسيلة في التفكير.

فقال قائلهم: [التقريب: هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب، فإذا كان المطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب لا يتم التقريب.

التقريب: سوق المقدمات على وجه يفيد المطلوب، وقيل سوق الدليل على الوجه الذي يلزم المدعي، وقيل جَعْل الدليل مطابقًا للمدعي][2].

---

(١) الجرجاني – تعريفات ص ٢٠٦.

(٢) السابق ص ٥٧.

وأما أهل الله وخاصته فقد ذكروا التقريب والمقرب على أنهما منهج سلوك وانتسابٌ إليه.

وهو ما عبر عنه المصنف بقوله: **[والمقرب من كملت أحواله، فكان بربه لربه، ليس له سوى الحق إخبار، ولا مع غير الله قرار].**

الآن وقد انتهينا إلى هذا القول المختصر، وهو أن الذين يسلكون إلى الله طريق الحق يتقلبون في أحوال ومقامات يمكن أن يُنتزع منها ألقاب يُنسب صاحبها إليها.

النسبة والحقيقة:

وبإمكاننا أن نقول متسائلين إذا تعددت النسبة وتنوعت، فهل ذلك التعدد وهذا التنوع يؤديان إلى التعدد والتنوع في الحقيقة التي تدل عليها الألفاظ الدالة على الأحوال والمقامات، والتي صارت ألقابًا لمن سلكوا هذا الطريق؟.

والمصنف هنا يحكي جوابين لا يحتمل الموقف غيرهما.

أحدهما: أن تعدد النسبة إنما يعني التعدد في الحقيقة.

والمصنف لأنه يتحدث في مجال التصوف ويدور حول لفظته وما تدل عليه، قد أضرب عن هذا النوع صفحًا، لا لشيء إلا لأنه من أول الأمر قد بين أن الحقيقة لا تتعدد بتعدد الألفاظ الدالة عليها لما للحقيقة هنا من زوايا متعددة.

أما ثاني الجوابين على السؤال المطروح: فهو أن تعدد النسبة لا يعني تعدد الحقيقة وتنوعها، وإنما قصارى ما يعنيه إنما هو هذا التغير والترقي في حال السالك إلى الله، وفي تقلبه في المقامات على نحو ما رأيت.

* * *

القاعدة العاشرة

بين السالك والمقصد

لا يلزم من اختلاف المسالك، اختلاف المقصد، بل قد يكون [1]. متحدًا مع اختلاف مسالكه، كالعبادة، والزهادة، والمعرفة، مسالكٌ لقرب الحق على سبيل الكرامة وكلها متداخلة، فلابد للعارف من عبادة وإلا فلا عبرة بمعرفته إذ لم يعبد معروفه.

ولابد لها من زهادة، وإلا فلا حقيقة عنده، إذ لم يعرض عمن سواه، ولابد للعابد منهما، إذ لا عبادة إلا بمعرفة، ولا فراغ للعبادة إلا بزهد، والزهد كذلك؛ إذ لا زهد إلا بمعرفة، ولا زهد إلا بعبادة، وإلا عاد بطالة.

نعم من غلب عليه العمل، فعابد، أو الترك فزاهد، أو النظر لتصريف الحق فعارف.

والكل صوفية.

والله أعلم؛

* * *

---

(١) الضمير المستتر في "يكون" عائد على المقصد، وكذا في متحدًا.

الشـــرح

- - - -

أظهر المصنف في هذه القاعدة ما قد أشار إليه من قبل، وهو أنه من المبـــادئ في العلم أن لا تفسر الظاهرة الإنسانية بعامل واحد وإنما يجب على الباحـــث فـــي الظواهر الإنسانية أن ينظر في غرض كل ظاهرة وهدفها، والمسالك المؤدية لهـــذا الغرض وذلك الهدف، فقد يكون الهدف واحدًا وتتعدد المسالك المؤدية إليه، فلـــيس معنى تعدد المسالك في ظاهرة معينة أن تتعدد بتعددها الأهداف والغايات، كما أنـــه في نفس الوقت لا يلزم من وحدة الهدف أو المقصد أن تكون الوسيلة إليه والـــسبيل المؤدي إلى إدراكه واحدًا.

ثم إن المصنف يؤكد على أن المسالك حين تتعدد مرتبطة بهدف واحـــد، فإنهـــا تكون متداخلة متشابكة يؤثر بعضها في بعض، ويأخذ بعضها بعضد البعض يوصله إلى هدفه، ويأخذ بعضها بحُجزِ البعض يمنعه من الانزلاق في جرفٍ هار يحـــول بينه وبين الوصول إلى غايته.

يلحظ المصنف هنا هذا المبدأ الهام الذي تقوم عليه دراسة الظـــواهر الإنـــسانية على العموم، والظاهرة الدينية على وجه الخصوص، والتصوف على قمتها.

وما أشار إليه المصنف من قبل إلى هذا المبدأ الذي ذكره هنا بغاية الوضـــوح، يعد في مجال العلم سابقة واعدة سبق بها المصنف عصره على نحو ما أشرنا مـــن قبل.

ثم يأخذ المصنف هنا في تطبيق هذا المبدأ العلمي على ظاهرة التصوف يبـــرز الغاية منه، ويذكر بعض المسالك المؤدية إليه على نحو ما نذكره الآن بين يديك إن شاء الله.

وظاهرة التصوف لها غاية أو مقصد لا يمكن أن تتحقق للتصوف حقيقـــة، ولا يدرك له مفهوم بدون تصورها.

ولهذه الغاية أو هذا المقصد سبلٌ ووسائل، أو مسالك تؤدي إليه وهي متشابكة، متداخلة، متعاونة، يكمل بعضها بعضًا.

فإذا تحققت الوسائل متكاملة وبلغت إلى غاية متكاملة أو مقصد واحـــد، أطلقنـــا

على الكل تصوف.

الغاية والمقصد:

أما الغاية والمقصد من التصوف فهو كما ذكره المصنف "**القرب من الحق على سبيل الكرامة** ".

وهذه عبارة مختصرة ولكنها شديدة الوعي بما تدل عليه من المعاني؛ "فـالحق" هو الله عز وجل، وهو اسم من أسمائه سبحانه، ونحن ندركه بالدليل العقلي والشرعي حيث أتاح الله لنا ذلك، وأمكننا منه، وإن كنا لا ندرك حقيقته لأن إدراكها متأبٍ على العقول، وفوق مدركات العباقرة فضلاً عن العامة، و"القـرب" كلمة موهمة قد يَفهم منها من لا يملك مِن وسائل الإدراك إلا الحواس القُـربَ المكاني، وهو نوع إدراك لا يخطر على بال متصوف ولا يطرق قلب عارف بربه، فهم لا يعرفون إلا قرب المكانة حيث تنزه ربهم عن المكان، "على سبيل الكرامة" وقد ذكر الشيخ هذا القيد ليرفع الوهم الذي حملته كلمة القرب، واستقر في وهم من لا يملك من وسائل الإدراك غير الحواس شيئًا أصلاً.

أرأيت إلى فضل الله على المصنف كيف أمكنه من التعبير عن مقصد التصوف وغايته بعبارة مختصرة قد جمعت ومنعت، لقد جمعت ما أراد قوله، ومنعت الشوارد من أن تقتحم عليه ما يريد أن يبلغه إلينا من المعاني؟!

السبل والوسائل:

ثم بين المصنف أن هذا المقصد الواحد قد تعددت الوسائل والسبل التي تصل بمن أراد أن يبلغ المقصد إليه وتُلقي به في رحابه.

والسبل متعددة.

وقد ذكر منها المصنف ثلاثة، هي: العبادة، والزهادة، والمعرفة، وهي سُبل معروفة قريبة من الإدراك.

غير أن المصنف أراد أن يلفت النظر إلى أمرين.

أحدهما: أن هذه المسالك الثلاثة التي اختارها للتمثيل متداخلة، متساندة، متكاملة، طبقًا لما ذكره من قبل من هذه الحتمية التي تقتضيها كل ظاهرة إنسانية

على العموم، وكل ظاهرة دينية على الخصوص.

فالعبادة تحتاج إلى المعرفة؛ إذ لا عبادة بغير معرفة، وإلا لو أخذ العابد في عبادته من غير أن يكون عارفًا بربه، تبعثر عمله في الفضاء من حوله؛ لأنه عمل بلا غاية، وصاحبه لا يختلف كثيرًا عن البوذي الذي يأخذ في عبادته ويجتهد فيها، فلو سألته مَنْ إلهك الذي تعبده لا تجد عنده إجابة؛ إذ انتشرت البوذية في العالم ديانة بغير إله، وبالتالي فالعابد فيها بغير معرفة تتصل بها عبادته.

والعبادة تحتاج إلى زهد بالمفهوم الصوفي، وإلى زهادة كما يعرفها القوم، فالقوم يعرفون الزهد ويفهمون الزهادة على أنها تخلية القلب عما سوى الله، والعبادة تحتاج إلى هذه التخلية وإلى هذا الفراغ.

والقوم لا يفهمون أن تكون هناك عبادة بغير فراغ (**زهادة**) يتيح للعابد أن يمارس عبادته من خلاله.

وأما المعرفة فهي تحتاج إلى عبادة، وإلا فما قيمة أن يدعى إنسان أنه يعرف إلهه، ويدرك بالدليل معبوده، ومع ذلك فهو لا يعبده.

والأمر في هذه الحال لا يخرج عن احتمالين، **الاحتمال الأول منهما**: أن يكون الإله الذي تعرّف عليه إلهاً بلا مَطالب، لأنه إله سلبي ينفصل عن العالم على اختلاف درجات العالم، وهذا النوع من الآلهة لا وجود له بهذه الصفة، وإنما وجوده في فهم ووهم من ادعاه إلهًا، وأما **الاحتمال الثاني**: فهو أن يكون الإنسان الذي ادعى المعرفة قد عرف إلهه، وعرف أن له مطالب ولكنه عصاه، وفي هذه الحال فإن المرء من هذا النوع لم يصل إلى درجة العبودية الحقة، فضلاً عن أن يكون متصوفًا.

فبان من ذلك أن المعرفة الحقة لا تستقيم بغير عبادة.

والمعرفة تحتاج إلى زهادة؛ فالزهادة كما علمت: إنما هي تخلية القلب عن غير الحق. فالذي لم يُخلِ قلبه عن غير الحق، فإنه لا يكون قد عرف ربه.

والزهد يحتاج إلى المعرفة، كما يحتاج إلى العبادة؛ إذ الزاهد يُخلي قلبه من كل شيء غيرِ الحق، فيصبح عنده فراغ يملأُه بالعبادة، فإن أخلى قلبه عن غير الحق ولم يشغله بالعبادة كان عنده نوع فراغ، وهو لا يجوز أن يسميه زهدًا أو زهادة؛ إذ

الاسم اللائق به أنه هو البطالة بعينها.

وهكذا قد تبين لنا على سبيل المثال لا الحصر أن هناك من الوسائل والسبل إلى الغاية المرموقة في التصوف ثلاثة، هي: المعرفة، والعبادة، والزهادة.

كما قد تبين لنا أن هذه الثلاثة على تنوعها متداخلة، متشابكة، متعاضدة، ومتكاملة على نحو ما تقتضيه طبيعة الظاهرة الإنسانية.

وثاني الأمرين اللذين أراد المصنف أن يلفت النظر إليهما، هو أن هذه الوسائل مع اختلافها وتنوعها في الظاهر، هي كلها داخلة في نسيج شيء واحد لـه لَحْمته وسَدَاه وهذا الشيء الواحد قد أطلق عليه المصنف اسم **(الصوفية)** حيث قال تعقيبًا على ما ذُكر **(والكل صوفية)**.

وهذه الكلية الموجودة في لفظ المصنف إن أردنا بها هذه الثلاثة المشار إليها في هذه القاعدة، والتي هي: المعرفة، والعبادة، والزهادة، تكون كلية نسبية، وإن أردنا بها هذه الثلاثة ونظائرها من سائر السبل الموصلة إلى المقصد الواحد، والتي تشكل حقيقة الصوفية، كانت الكلية مطلقة، **(فتأمله)**.

اللقب الجائز:

يبقى أن ننبه هنا على شيء مهم، وهو اللقب الجائز إطلاقه على الآخذ في اصطناع هذه السبل إلى تلك الغاية الواحدة.

والمصنف يؤكد أن اللقب المختار يُطلق على صاحبه بالغلبة؛ فمن غلبت عليه عبادته كان عابدًا، ومن غلب عليه زهده كان زاهدًا، ومن غلبت عليه معرفته كان عارفًا.

والكل متصوف، والله أعلم.

* * *

القاعدة الحادية عشرة

التصوف بين مريديه وأدعيائه

لكل شيء أهل، ووجه، ومحل، وحقيقة.

وأهلية التصوف لذي توجه صادق، أو عارف محققٍ، أو محب مصدقٍ، أو طالب منصفٍ، أو عالم تقيده الحقائق، أو فقيهٍ تقيده الاتساعات، لا متحامل بالجهل، أو مستظهرٍ بالدعوى، أو مجازفٍ في النظر، أو عامي غبي، أو طالب معرضٍ، أو مصمّم على تقليد أكابرِ من عُرِف في الجملة، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

– – – –

في هذه القاعدة أراد المصنف أن يشرح طائفتين من الناس بالإشـــارة إليهمـــا، وبإيضاح أوصاف كل منهما.

إحداهما: هذه الطائفة التي لها بالتصوف علاقة الوداد مهما اختلفت درجة هذه العلاقة.

وثانيهما: هذه الطائفة التي تنتمي إلى التصوف إدعاءً، أو تتخـــذ منـــه موقفـــاً عدائيًا.

والمصنف كعادته يدخل إلى المهم بقاعدة يؤسس عليها، وتكـــون لهـــا صـــفتي الثبات والعموم.

وسوف نحاول أن نشرح قاعدته التي أسس عليها هنا قبـــل أن نـــذكر طائفتيـــه اللتين أراد أن يشرحهما.

ضابطة:

وهذه القاعدة التي أسس المصنف عليها هنا قد ذكرها في أربـــع جمـــل، أو إن شئت قلت: أربع قضايا حملية مصورة بالسور الكلي، هي: لكل شيء أهل، ولكـــل شيء وجه، ولكل شيء محل، ولكل شيء حقيقة.

وسنحاول أن نقف عند كل جملة من هذه الجمل الكلية لنلقي عليها ضوءًا، وإن لم نشأ أن نتوسع أو نستفيض في الحديث عنها.

(لكل شيء أهل):

وأول هذه القضايا التي ذكرها المصنف أنه قال: **إن لكل شيء أهلاً.**

والشيء كلمة شديدة العموم تساوي الموجود بالفعل، وقد يتسع مـــدلولها عنـــد بعض العلماء ليشمل ممكن الوجود الذي لم يوجد بعد.

وعليه فإن كلمة الشيء يندرج تحتها ما دونها ومـــن دونهـــا مـــن الأجنـــاس والأنواع، فالجمادات أشياء، والنباتات على تنوعها أشـــياء، والحيوانـــات بجميـــع فصائلها أشياء، والإنسان شيء، وأفراد كل ما ذكرناه يطلق على الواحد منها شيء.

ثم إن المعاني والنظم والديانات على اختلافاتها يطلق على كل واحدٍ منها شيء.

وعلى الجملة، فإن كلمة شيء شديدة العموم كما بينًا.

وهي على تنوعها يكون لكل واحد منها أهل ينتمي إليه ويرتبط به؛ إذ لا معنى للأهل إلا هذا المنتمي المرتبط بغيره، ويرادفه (آل)، وقد تكون كلمة (**الأهل**) أخص من (**الآل**) بحيث تطلق على الزوجة.

والأهل على كل حال يفسرها المضاف إليه فهو الذي يوضح دلالتها على المراد، وهي لا تمتنع أن يضاف إليها غيرها من خير أو شر، غير أن استعمالها في الخير أكثر، كما أنها لا تمتنع أن يضاف إليها معنىً أو مادة.

فهم يقولون: أهل الرجل: زوجته، وأهل الوبر: سكان الخيام، وأهل المَدَر: سكان الأبنية.

وهم يقولون: أهل الله، أهل بيته وأهل دينه وخاصته.

وهم يقولون: أهل الحق: أتباعه وأنصاره.

وفي الحديث: أهل القرآن هم أهل الله وخاصته.

وأهل المذهب: من يدينون به

وأهل الأمر: ولاته.

فالأهلية على العموم: عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه.

فأهل الحق: القوم الذين أضافوا أنفسهم إلى ما هو الحق عند ربهم بالحجج والبراهين، يعني أهل السنة والجماعة.

وأهل الذوق: من يكون حكم تجلياته نازلاً من مقام روحه وقلبه إلى مقام نفسه وقواه، كأنه يجد ذلك حسًا ويدركه ذوقًا، بل يلوح ذلك من وجوههم.

والأهل قد تضاف إلى ما يسيء إلى المجتمع والناس.

ومن ذلك: أهل الأهواء.

وقد يراد بهم أهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد أهل السنة.

والأهواء: جمع هوى، وهو في اللغة: محبة الإنسان لشيء وغلبته على قلبه.

وهو في الاصطلاح: ميل النفس إلى خلاف ما يقتضيه الشرع.

والمصنف حين يطلق جملته على هذا النحو (لكل شيء أهل) يكون قد أراد هذا التعميم الذي أشرنا إليه، وهي إرادة محمودة إذا تأملتها ظهر لك منها حسن القصد، وبلوغ الهدف من الإفهام.

(ولكل شيء وجه):

والجملة الثانية التي ذكرها المصنف من الجمل الأربع التي شكلت ضابطته، هي: **(أنه لكل شيء وجه).**

ووجه الشيء في الماديات معروف، ومنحصر في كل ما يطالعك هذا الشيء المادي به، كوجه الإنسان، والفرس، ووجه النهار، والدهر.

ولكن الوجه في المعنويات إنما يعني سنن الشيء ونظامه، ومحله وموضعه الذي يُقصد فيه، ومعناه ومُقومُه.

قال ابن منظور: إن وجه كل شيء مستقبله.

وعنده: أن صرف الشيء عن وجهه: إنما يعني إبعاده عن نظامه وطريقته وسنته.

وفيه: أن الجهة والوجهة والوجه: الموضع الذي تتوجه إليه فيه وتقصده.

وصاحب التعريفات يتعهد بعض هذه الدلالات فيعمقها قائلاً:

وجه الحق: هو ما به الشيء حقًا إذ لا حقيقة لشيء إلا به تعالى، وهو المشار إليه بقوله تعالى: فأينما تولوا فثم وجه الله، وهو عين الحق المقيم لجميع الأشياء، فمن رأى قيومية الحق للأشياء، فهو الذي يرى وجه الحق في كل شيء.

فقد ظهر لنا مما ذكرناه أنه لا يخلو شيء من وجه، سواء كان ذلك في الحسيات أو في المعنويات.

(ولكل شيء محل).

ثم ينتقل المصنف إلى هذه القضية الثالثة فيقول: **(ولكل شيء محل).**

والمحل في اللغة: مصدر ميمي أو اسم مكان ينتهي إليه كل مرتبط به، ولا يفرق بينهما إلا الفتحة على الحاء أو الكسرة تحتها.

والجامع لكل ما تدل عليه هذه المادة لغويًا من المعاني هو بلوغ الغاية والمجاورة للمُجتمعين، والإقامة على أساس الاجتماع الإنساني.

غير أن أصحاب العلوم العقلية يطلقون **(المحل)** على كل شيء يشغله غيره بالذات أو بالتبعية؛ فالجواهر مثلاً وإن كانت تقوم بنفسها، إلا أنها تحتاج إلى فراغ تشغله، وهم يسمون هذا الفراغ الذي يشغله الجوهر بنفسه **(محلاً)**.

وأما العرض فهو لا يُتصور فيه أنه يملأ فراغًا بنفسه، ولكنه في نفس الوقت يحتاج إلى غيره ليقومه ويحقق له وجوده، والذي يقومه ويحقق له وجوده هو الجوهر، والجوهر بهذه الحيثية يسمى **(موضوعًا)**.

ولما كان الجوهر الذي هو موضوع العرض لا يكون إلا في محل، كان احتياج العرض للمحل بالتبعية.

وأنت خبير ولا شك بأن العالم كله مكون من جواهر وأعراض، فصح فيه أن نقول: إن كل شيء فيه له **(محل)** على أساس لغوي أو اصطلاحي، ففي اللغة نجد أن كل شيء موجود أو محتمل الوجود لهِ غايته التي ينتهي إليها، ويأتلف فيها مع أفراد نوعه، وفي الاصطلاح نجد الجواهر تحتاج إلى المحل كي تشغله ولا وجود لها بغيره، وهو لها شرط لا شَطر داخل في تكوين المعنى، ونجد الأعراض وقد احتاجت إلى موضوعها من الجواهر شطرًا لا شرطًا، وهي تحتاج بالتالي إلى المحل ضمنًا لاحتياج الجواهر إليه كما رأيت.

والمعاني والمذاهب والنظم والديانات تحتاج هي الأخرى إلى **(المحل)** بالمعنى اللغوي، إذ لا تُعقل هذه الأشياء إلا أن يكون لكل واحدٍ منها غاية تنتهي إليها وتأتلف عندها عناصرها المكوِّنة لها.

ولعل هذا الذي ذكرناه الآن بين يديك هو مراد الشيخ من هذا التعميم الشامل حين قال: **(ولكل شيء محل)**.

(ولكل شيء حقيقة).

تبقى أمامنا هذه الجملة الرابعة التي ذكرها المصنف لتستقيم الضابطة بين يديه، حين تأتلف هذه الجملة الرابعة مع أخواتها سالفات الذّكر.

وهذه الجملة الرابعة هي: **(لكل شيء حقيقة)**.

ونحن هنا لن نعيد شيئًا ذكرناه من قبل وذكره المصنف فيما مضى في قاعدته الثانية من هذه القواعد السامية، فتأمله إن شئت.

وإذا استقامت هذه المعاني الأربع المستنبطة من جملها بين يديك، وهـي أنـه: **(لكل شيء أهل)**، و **(لكل شيء وجه)**، و**(لكل شيء محل)**، و**(لكل شيء حقيقة)**، فقد استقامت الضابطة بين يديك، وصَلُحَ أن نطبقها جزئيًا على موضوع هذه القاعدة لنستبين مع المصنف من يقيمون جسور المودة مع التصوف، ومن يتوقفون في قبوله على مسالمة أو عداء.

مريدو التصوف على درجات:

لقد سبق للمصنف فيما ذكر من قواعد أن بين أن التصوف تختلف تعريفاته الدالة على حقيقته وماهيته، وأنها قد تجاوزت الألفين.

وبيّن المصنف فيما ذكره أن اختلاف التعريفات لا يعني تنوع الحقيقة واختلاف الماهية، وإنما يعني أن الماهية قد اتسعت جوانبها وتعددت زواياها، وهي مع تعدد زواياها واتساع جوانبها إنما تنطلق من أصل واحد، وهو صدق التوجه إلى الله.

والمصنف فيما سبق له من بيان قد ذكر أن اختلاف التعريفات فيه دليل على تنوع الأحوال وتعدد المقامات، وأن كل متصوف قد أَخذ نفسه بصدق التوجه إلى الله قد يغلب عليه حالٌ أو مقام، فيكون إشارة له وعلامة، ومنه ينطلق في تعريفه للتصوف.

هذا إجمال لما ذكره المصنف فيما أسلف من قواعد على ما علمت.

وهو الآن يستفيد بما ذكره من قبل، فيذكر من تقلب المتصوف في المقامات، وترتيبه في الدرجات ستة، أصحابها جميعًا تربطهم بالتصوف علاقة قوية، وإن كانت قد وقعت في درجات بعضها يمتاز من بعض على ما هو شأن الناس فيما يملكونه من عزائم، وعلى ما هو سنة الله في عباده الذين أخلصوا في صدق التوجه إليه، فيعطي كل واحدٍ منهم من فضله ما يشاء، ويُقرُّه فيما يريد.

والدرجات الست التي ذكرها المصنف هي: التوجه الصادق، والعرفان المتحقق، والحب مع التصديق، والطلب مع الإنصاف، والعلم المقيد بالحقائق، والفقه غير المتعصب المتسع لجميع الآراء الصحيحة، والشاغل لهذه الدرجات، والمقيم في هذه المقامات يحمل صفة مقامه، فهو: **المتوجه الصادق، أو العارف المحقق، أو المحب المصدق**، أو **الطالب المنصف**، أو **العالم المقيد بالحقائق**، أو **الفقيه الذي يأخذ**

نفسه باتساع الحقيقة وشمولية الأحكام.

فلنتأمل الآن تأملاً سريعًا في كل مقام من هذه المقامات بقدر ما يتضح به مراد المصنف.

١- أما المتوجه الصادق في توجهه فهو هذا الفقير إلى ربه، الذي أخذ نفسه بالتوجه إليه، وقصده وحده دون سواه، فهو وإخوانُه ممن يشاركونه هذا المقام، إنما هم مع الله يريدون وجهه وهم يدعونه بالغداة والعشي لا يشركون معه أحدًا، فهم إذا أنفقوا لا ينفقون إلا ابتغاء وجه الله، وهم إذا تعاملوا مع الغير أعانوهم على عبادة الله وصبروا معهم على أحوالهم، حتى يكونوا معهم في ابتغاء وجه الله، وهم يراعون أحوال الآخرين فيؤتون ذوي القربى والمساكين وابن السبيل ما يحتاجون إليه ابتغاء وجه الله، وهم في إخراج ما يجب عليهم من الأموال كالصدقة والزكاة، إنما يريدون بها وجه الله.

وهم إذا قاموا لإخوانهم بالخدمات كأن يزيلوا عنهم غشاوة الجهل، ويتعهدونهم بالعلم، إنما يعلمونهم لوجه الله لا يريدون منهم جزاءً ولا شكورًا.

وينتهي الكل إلى ما قال الله عنهم: **(وما لأحدٍ عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى)** [1]. وهي في وصف أحدهم كما ترى.

هذا مقام من مقامات المتصوف وخاصيته التي يُعرف بها وهي خاصية التوجه.

والمتوجه متوحدٌ في سبيله إلى الله، متوحدٌ في منطلقه إلى سلوك هذا السبيل، متوحدٌ في غايته بحيث يصدق على الكل الذي يندفع منه هذا المقام صدق التوجه إلى الله.

٢- العرفان والعارف:

هذا هو المقام الثاني الذي يتهيأ من شغله وأقام فيه لأن يكون من محبي هذا التصوف الراقي.

ومقام العرفان مصنف على أنه نوع من أنواع المعرفة، متميزٌ في طبيعته ومنهجه، وفي الثقة بما يتحصل عن طريقه من المعارف.

---

(١) الليل : ٢٠.

فهو ليس من نوع المعرفة الحسية على اختلاف درجاتها وعلى تنوع حقيقتها.

فهو نوع يقوم على التذوق والإلهام، إذ [يُقصد بالمعرفة الذوقية في هذا المقام: تلك المعرفة الإلهامية التي يتفضل بها الله على من جاهدوا في سبيله، فطهروا نفوسهم وقاوموا شهواتهم، وأخلصوا لله العبادة، وتعلقت بالله هممهم، واتجهت إليه بالذكر والإخلاص قلوبهم، فإذا كانوا على هذا النحو من التقى والعبادة أفاض الله عليهم من أنواره، وتكرم عليهم بعطائه، وألقى في قلوبهم علمًا لدنيا لم يكتسبوه بوسائل المعرفة العادية، ولم يجتهدوا في تحصيله بالطرق المعهودة (أي الحسية والعقلية، ونحوهما).

والإمام الغزالي يشرح مقام العرفان بعبارته المعهودة فيقول: [... فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، ولذلك قالوا: الطريق تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل كان الله هو المتولي لقلب عبده، المتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب، وانشرح حجاب العزة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية، فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة، وإحضار الهمة، مع الإرادة الصادقة، والتعطش التام، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة].

والعارف فرح بمقامه هذا، مغتبط به.

لكن السادة الصوفية يشترطون لمن يقيم في مقام العرفان أن يكون متحققًا من مقامه هذا، بحيث يكون قد اتخذ إليه سبيله من تصفية النفس، وصدق التوجه إلى الله، وأن يكون قادرًا على معرفة هذا المقام، والتحقق مما يُفيض الله به عليه من المعارف، واجدًا لما خلقه الله في قلبه من اليقين.

٣- المحبة والمحب:

وهذا هو المقام الثالث الذي يتهيأ المقيم فيه إلى صياغة نوع من العلاقة مع ربه.

والمحبة عاطفة قلبية في الأصل.

ومن شأن العواطف أنها توجه صاحبها إلى لونٍ من السلوك يحتاج من صاحبه

إلى أرادة تقف خلفه.

ويتنوع الحب ويُحكم عليه من خلال هذا التوجه إلى السلوك وممارسته.

والصوفية يتكلمون عن المحبة من خلال مستويين:

أما **أحدهما**: فهو درجة السابقين فيحب المؤمن ما أمر الله بحبه وما أحبه رسوله وأمر بحبه، وهذا المستوى يشمل فعل الواجبات والنوافل وكرائم الأخلاق، وهذا حال المقربين إلى الله.

وأما **المستوى الثاني فهو**: حال المقتصدين الذي يمثل الحد الأدنى من الإيمان، وليس بعده من الإيمان حبة خردل، وهذا هو الحب الواجب لتحقيق معنى الإيمان: كما قال (ﷺ): **(لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه وماله والناس أجمعين)** فهذا النوع يلزم عنه أن يكون الله ورسوله أحب إلى المؤمن مما سواهما.

وجماع القول في مفهوم الحب على العموم أنه عاطفة ملتهبة أو دافئة على اختلاف درجاتها، تقوم بتوجيه السلوك حسبما تُملي عليها الإرادة والموضوع الذي تعلقت به.

وهذا التعريف الشامل يجعل المحبين درجات:

١- فهناك قوم يملكون القدرة والإرادة والمحبة ولكنهم يتوجهون بها إلى ما حرم الله ونهى عنه، فيحبون ما أبغض الله ويبغضون ما أحب الله، وهذا حال كثير من الخلق.

٢- وهناك من يملك القدرة والإرادة والمحبة ويتوجهون بها إلى تحقيق معنى الحب لله، وفي الله، فهؤلاء سادة المحبين، وهذه المحبة الصادقة هي التي تدفع المؤمن إلى فعل الطاعة حبًا لها، وترك المعصية كرهًا لها.

٣- وهناك من يملكون الإرادة الصادقة والمحبة التامة، لكن تنقصهم القدرة والاستطاعة التامة فهؤلاء يأتون ما يحبه الله ورسوله قدر استطاعتهم، كما هو حال أهل الصُفّة، وفي حق هؤلاء قال (ﷺ): " إن بالمدينة رجالاً ما سرتم سيرًا ولا سلكتم واديًا إلا كانوا معكم"، قالوا: وهم بالمدينة يا رسول الله، قال: "وهم بالمدينة حبسهم العذر".

٤- وهناك قسم رابع فيه قدرة ناقصة، وإرادة للحق قاصرة، وفيه من إرادة

الباطل القدر الكثير وهذا شأن ضعفاء المؤمنين.

وهذا المعنى السابق للمحبة يكاد يكون محل اتفاق بين سلف الأمة.

ويحكى ابن تيمية أن كبار الصوفية الملتزمين بالكتاب والسنة يتفقون على هذا المعنى، ومن أبرز ملامحه أنه لا يؤدي بالمحب إلى نوع من الفناء أو السكر، كما لا يلزم عنه ما يقول بعض الصوفية من الحلول أو الاتحاد أو شبه ذلك.

أرأيت إلى هذا التعريف للمحبة، وقد اتسع إلى حيث اشتمل على أنواع متعددة من السلوك، منها ما يرضاه الله ويحبه، ومنها غير ذلك.

والمصنف قد انتبه إلى هذا النوع من الاتساع والرحابة في تعريف المحبة، فوجد نفسه وقد احتاج إلى قيدٍ يُخرج من المجال ما كان انتهاؤه إلى الرذيلة، فوصف مقام الحب الذي يشغله المتصوف بالصدق، وصاحبه المقيم فيه بالمصدق لله ولرسوله، المتبع لهما الذي يدور هواه مع ما جاء به النبي (ﷺ) حيث دار.

فجاءت عبارة المصنف – من أجل هذا– على هذا النحو: **(أو محب مصدّقٍ)**.

لقد جاء هذا القيد **(المصدق)** طاردًا ومانعًا لكل محبةٍ لا تعين على تحقيق صدق التوجه إلى الله.

والصوفية العاملون منهم والعلماء يسلكون مسلك المصنف في فهمهم للحب الذي هو مقام من مقامات الصوفية يرغبون أن يقيموا فيه، ويعشقون دفئه ولهيبه.

فيكون الحب عندهم: اسم لصفاء مودة القلب الدافئة أو الملتهبة الموجَّهة بالإرادة وموضوع تعلقها إلى ما يحبه الله ورسوله من الأقوال والأفعال والامتناع، مع التصديق والإخلاص وصدق التوجه إلى الله.

٥- الطالب المنصف:

وحين انتهى المصنف من ذكر هذه الثلاثة المشار إليها والتي هي: **(المتوجه الصادق، والعارف المحقق، والمحب المصدق)** يكون قد انتهى من ثلاثة أصناف، أفراد كل واحد منها قائمة في مقام من مقامات التصوف **(التوجه، والعرفان، والحب)**.

وسوف يشير من خلال الثلاثة الباقية إلى أصناف من الناس يناط بهم البحث والنظر، وعلى أكتافهم مسئولية الحُكم، وهم: **(الطالب، والعالم، والفقيه)**.

والحكم لا يكون صادقًا إلا إذا توفر في كل واحدٍ من هؤلاء الثلاثة شرطه الذي يجعله مؤهلاً لهذا الحكم.

وأول هؤلاء: **(الطالب المنصف)**.

ولكي نفهم حقيقة الطالب المنصف، نضع أمامنا قضية تحتاج إلى نظر ينتهي إلى حكم.

ونحن لا نريد أن نذهب بعيدًا، فلنطرح مثلاً قضية **(التصوف حقيقة إسلامية مشروعة)**.

وهذه القضية التي طرحناها الآن بين يديك، تحتاج إلى نظر وتأمل، ويحتاج النظر إلى ناظرٍ متأمل، ليقيم الدليل الذي يوصل إلى الحُكم.

ونحن نسمي الناظر المتأمل الذي يقيم الدليل الموصل للحكم: **(طالبًا)**؛ إذ هو متتبع للدليل، طالبٌ للحقيقة.

أما القضية التي هي محل النظر والمطلوب الفصل فيها، فلها أسماء عدة باعتبارات مختلفة، فهي تسمى دعوى إذا كان لنا خصم، وهي تسمى مطلوبًا إذا لم يكن لنا خصم، لأنه مطلب الناظر، وهي تسمى فائدة وفرعًا بالإضافة إلى الأصلين فإنها مستفادة منهما، أما النظر فهو يتم من خلال مناهج عقلية وشرعية.

والمناهج العقلية كثيرة أوضحها ثلاثة، هي: السبر والتقسيم، والقياس، وإلزام الخصم بما يترتب على معتقده من فساد.

وكلها أمور مشروحة في أماكنها.

وقد أصاب المصنف حين اشترط في الطالب الذي هو الناظر الباحث أن يكون منصفًا حين ينظر في مقدمات الدليل، وحين يستنتج من هذه المقدمات نتيجته التي هو طالبٌ لها.

والإنصاف من غير شك هو فرع الأمانة العلمية التي يجب توفرها في كل طالب حين يتتبع مطلوبه بالنظر المجرد عن التحيز، والتأمل النزيه عن الأحكام المسبقة.

٦- العالم المقيد بالحقائق:

ومن الثلاثة المناط بهم الحُكم هذا العالم الذي تقيده الحقائق، وتفرض عليه أن

يقف عند حدودها.

والحقائق هنا والتي يرمي إليها المصنف هي كل قضية ضرورية لا يحتاج فيها مُصطنعها إلى الاستدلال عليها.

فإنه لمن حكمة الله عز وجل أنه جعل أمام الناظر مبادئ ضرورية، وقضايا لا تحتاج إلى دليل يقف بالنظر عند حدودها، ولا يحتاج إلى الاستدلال عليها؛ إذ لو كانت كل قضية تحتاج إلى استدلال لكي نتمكن من أن نبني عليها غيرها، أو نستنتج منها، لوقع العقل الإنساني في ضلال التيه؛ إذ ما من قضية يطرحها إلا وهو يحتاج في إثباتها إلى قضية سابقة عليها، فإن احتاجت هذه السابقة إلى دليل، وكذا سابقتها، وقعنا في التسلسل الفكري المُظلم الذي يشل حركة العلم، ويقعد بالعلماء عن التطور والتقدم.

والمبادئ التي تعد حقائق في العلوم العقلية كثيرة نذكر بين يديك ستًا منها:

أ- الضرورة الحسية: وهي كل قضية مَدْرَكها الحواس، كأن نقول: السماء فوقنا، والأرض تحتنا، وهذه الشمس طالعة.

ب- الضرورة العقلية: وهي كل قضية تستند إلى مبادئ العقل، أو واحدٍ منها، بحيث لو فُرض خلافه لارتبك العقل وانهدم مساره، وذلك نحو: الكل أكبر من كل جزء من أجزائه، والولد أصغر من أبيه، والمستحيل هو الذي لا يمكن تصور وجوده أصلاً لذاته.

ج- كل قضية انتهت إلينا من طريق التواتر، والتواتر هو: نقل الخبر بواسطة جماعة عن مثلها إلى مصدره بحيث يُؤْمَن في كل جماعة تواطؤهم على الكذب.

وقد قال العلماء في الضرورة المترتبة على النقل بالتواتر: إن الله عز وجل يخلق عند التواتر علمًا ضروريًا في ذهن المتلقي، بحيث لا يحتاج إلى دليل يؤيد به ما نُقل تواترًا.

د- ومن الحقائق أمام العالم والتي لا تحتاج إلى دليل، كل قضية قد ثبت الاستدلال عليها حتى شاعت في الأوساط العلمية وغيرها على أنها لا تحتاج إلى دليل.

هـ- ومن الحقائق العلمية أمام العالم كذلك مسلمات خصمه التي يؤمن بها

فيتخذها مناوئة مسلمة بينه وبينه، ثم يذكر ما يترتب عليها من مفاسد تلجئ الخصم إلى نقضها وإبطالها.

و- ومن الحقائق العلمية أمام العالم هذه الأدلة الشرعية المأخوذة من دين صحيح بحيث لا يمكن للخصم نقضها أو الاعتراض عليها.

هذه حقائق علمية ذكرناها للإيضاح ولم نرد أن نستقصي، فليس هنا موضع الاستقصاء، فللاستقصاء مصادره، وأماكنه، ومظانه.

وما نقصد إليه هنا هو أن نبين: أن العالم الناظر في التصوف ومدى شرعيته، سينتهي حتمًا إلى نتيجته العلمية، وهي الحكم لصالح التصوف شريطة أن يكون الباحث عالمًا منصفًا قد أخذ نفسه بالتزام الحقيقة لا يحيد عنها.

٧- الفقيه المقيد بالاتساعات:

بقي أمامنا هذا الفقيه المناط به أن يذكر الحكم الشرعي على التصوف من خلال تأمله في آيات القرآن وسنة النبي ﷺ، ومقاصد الشريعة، وواقع هذه الطائفة التي نسميها بالمتصوفة.

ولقد شاء الله أن يكون الفقهاء على درجات: منهم من يفقه في هذا الدين على وجهه، فلا يضيق فيه واسعًا، ولا يتعصب لهوى، ومنهم دون ذلك.

والمصنف هنا يرضي حكم الفقيه، ولكن بشرط أن يكون هذا الفقيه على منهج الفقهاء الذين يعرفون طريقتهم في الاستنباط، وسنتهم في الاستدلال، ومنهجهم في الحكم على الأشياء.

وهذا ما جمعه المصنف في قوله: **(أو فقيه تقيده الاتساعات).**

مخالفوا التصوف وأعداؤه:

ذكر المصنف من خلال ست نماذج مريدي التصوف الذين يقيمون في مقاماته، والذين لا يشكون في حقيقته، وأنه من الإسلام على درجة من درجاته.

ولقد بدأ المصنف بعد ذلك يذكر من خلال ست نماذج أخرى الذين لا يحبون التصوف ولا يقبلونه، ولا يطيقون سماع اسمه ولا لقبه.

وهؤلاء هم: (المتحامل بالجهل، والمستظهر بالدعوى، والمجازف في النظر، والعامي الغبي، والطالب المعرض، والمصمم على تقليد أكابر من عرَف في الجملة).

وهذه الأنواع قد تبدو ظاهرة لا تحتاج إلى شرح، إلا أن يكون في بعض الكلمات غموض يحتاج إلى بيان.

فمنهم هذا المتحامل بالجهل، الذي لم يأخذ من العلم بطرف، فانحاز إلى العاطفة والهوى، فحكم على التصوف وتابعيه بما يناسب هواه.

وهذا الصنف أفراده في غالب الأحيان يكونون نهازين، فبعضهم يكون نهازًا بالطبع: وهو هذا الذي يريد أن يجد له مكانة بين الناس وهو غير مؤهل لها، فيجد من مخالفة العظماء طريقًا لتحقيق هذه المكانة، ومنهم نهاز بالأجر، وهو هذا الإنسان الذي يتحامل على التصوف لحساب بعض المذاهب الأخرى التي تملك أن تمده بالمال أو بما يحب من المنافع.

وفي جميع الأحوال، فالمتحامل بالجهل يبوء في آخر مشواره بالخسار.

ومنهم هذا المستظهر بالدعوى: الذي يطلقها لتنصره في موقفه، حيث لا ناصر له من علم، أو جاهٍ، أو مركز اجتماعي.

ومنهم هذا المجازف في النظر: وهو هذا الإنسان الذي يُوهمك أنه يقيم الدليل على صدق ما يقول، وهو لا يعرف للدليل مبادئًا ولا للاستدلال أصولاً، فيكون مجازفًا في النظر، فتورده المجازفة موارد الهلاك في ميدان العلم.

ومنهم هذا العامي الغبي: وهو هذا المرء من الناس لم يُمنح بسطة في علم، ولا قدرة على الاستيعاب، وهو مع ذلك يفهم أنه قد تقدم على غيره، فهو لهم متبوع وهم له تبع.

ومنهم هذا الطالب المُعرض: وهو هذا الذي تكون أمامه القضية أو المطلوب، وعليه أن يتأمل فيها تأملاً صادقًا قائمًا على حقائق علمية، فهو يُعرض عن هذا كله ولا يلتفت إليه، مكتفيًا بحكم بلا دليل، ونتيجة بلا مقدمات.

ومنهم هذا الغرّ الذي سمع ببعض الأسماء، أو تعرف على بعض الشخصيات اشتهرت وذاع صيتها، وقد نُسب إليها حكم على التصوف تَصدُق هذه النسبة أو لا تصدق، وهو يأخذ نفسه بالانتساب إلى هذه الأسماء الكبيرة، وتلك الشخصيات ذائعة الصيت، فيتعلق بما ينسب إليهم على غير إدراك أو وعي.

وهذه النماذج في المجتمعات تضر بالأمة، وتوقع بينها الخلاف، وتبث فيها الصراعات. وسبحان المنجي من المهالك.

القاعدة الثانية عشرة

مراتب الأشيـاء

شرف الشيء إما أن يكون بذاته فيتجرد طلبه لذاته

وإما أن يكون لمنفعته، فليُطلب من حيث يُتوصل منه إليها به.

وإما أن يكون لمتعلَّقه، فيكون الفائدة في الوصلة بمتعلَّقه.

فمن ثَمَّ قيل: علم بلا عمل وسيلة بلا غاية، وعمل بلا علم جناية، والعقل أفضل من عُلم به.

والعلم به تعالى أفضل العلوم، لأنه أجلّ العلوم.

وعلم يراد لذاته أفضل، لكون خاصيته في ذاته كعلم الهيبة والأُنس، ونحو ذلك.

فمن لم يظهر له نتيجة علمه في عمله فعلمه عليه لا له، وربما شهد بخروجه منه، إن كان علمه مشروطًا بعمله، ولو في باب كماله، فافهم، وتأمل ذلك.

* * *

الشـرح

- - - -

المصنف يريد أن يتحدث من خلال هذه القاعدة واثنتين بعدها عن مرتبة التصوف، ولكنه كعادته يحاول أن يعمم القول لينتقل من التعميم إلى التخصيص؛ فإذا كان قد أراد أن يتحدث عن مرتبة التصوف فقد ذكر في أول حديثه، علاقتنا بجميع الأشياء، هذه العلاقة التي تحدد مراتب كل شيء من حيث علاقته بغيره على العموم، ومن حيث علاقته بنوع الإنسان على الخصوص.

ونحن الآن سنتابع المصنف على منهجه، ونتبعه في المسير حيث يسير.

قال المصنف رحمه الله: **(شرف الشيء؛ إما أن يكون بذاته فيتجرد طلبه لذاته)**.

وهذه الجملة يتحدث فيها المصنف عن قسم من أقسام الأشياء، وهو قسمٌ شرفه وقيمته ذاتيّان.

وعلاقة طالبيه به تتأسس على ما له من شرف ذاتي؛ إذ لا مطمع لغيره فيه إلا إدراك الكمال والجمال منه.

هذا هو إجمال ما أراده المصنف من هذه العبارة، وبالمثال يتضح المقال.

ولنبدأ بذكر أكمل الخلق محمد (ﷺ) باعتبار أنه شيء توفرت له صفة الكمال البشري، ففرضت نفسها على كل كاملٍ تابَعَه على دينه أو لم يتابعه.

ونحن باعتبارنا كائنات حية، اجتماعية، مدنية، نحب الشيء الذي يجلب لنا المنفعة، ونحب الذي يرد عنا المضرة، ونحب الشيء الكامل في ذاته.

فلو أنا تساءلنا الآن عن النبي (ﷺ) لماذا أحبه معاصروه من غير مُتبعيه؟ فلا نجد جوابًا إلا هذا الكمال الذي لم يخطئه عقل، ولا قلب، ولا حواس، فالنبي ﷺ في صفاته الجسمية متناسق إلى أبعد حدٍ ممكن، فلا يستطيع أحدٌ أن يجد فيه عضوًا ليس بينه وبين سائر الأعضاء تناسق، ولا سُلاَمة قد ندّبها تركيبها أو تكوينها عن رفيقاتها في جسمه مهما كثر تعددها وتنوعها.

وللنبي صفات خُلُقية، أهم خواصها: أنها عامة شاملة، ومع هذا العموم والشمول لا نجد واحدة منها تطغى على الأخرى.

ومن أهم خواصها كذلك: أن الناس يختلفون في تقديره بسببها، فمنهم من يقول: إنه بالغ الرقة والرحمة، بحيث أفقدته المبالغة هنا ما ينبغي له من الشجاعة، وبعضهم يقول: إن النبي ﷺ شجاع صارم، قد بلغ النهاية في الشجاعة والصرامة، بحيث أفقدته هذه المبالغة ما ينبغي له من رقة ورحمة، والنبي ﷺ في واقعه لا ينطبق عليه حكم هؤلاء ولا هؤلاء، وإنما هو رحيمٌ شجاع، ورءوف وصارم... وقل مثل ذلك في جميع الصفات المتقابلة، يأخذ منها النبي ﷺ بحظه أخذًا فوق مدركات العقول، دون أن تطغى إحداها على الأخرى.

وللنبي كماله الروحي، لا ينقصه منه شيء، تستخفه الصلاة إذا دخل وقتها، فيقول: أرحنا بها يا بلال، فإذا دخل وقت الصلاة كأنه لا يعرف أهله ولا يعرفونه.

هذا الكمال البالغ والمتعدد الجوانب، قد جعل أعداءه يحبونه ويثقون فيه.

ولا يغرنك تكذيبهم له في الظاهر، فإن رب العباد قد قال له: **(فإنهم لا يكذبونك ولكنّ الظالمين بآيات الله يجحدون)** [(١)]، وهذا التكذيب الظاهر يتلاشى إذا ادلهمت الأمور واشتد الخطب؛ وما اشتدت الأمور يومًا وادلهم الخطب، وعرض عليهم النبي ﷺ الثقة بنفسه إلا قالوا: ما أنت عندنا بمتهم إنك الصادق الأمين.

كمال النبي ﷺ إذًا هو: سبب إجماع الكل على تقديره، مؤمنهم وكافرهم على السواء.

والنبي ﷺ شيءٌ، وشرف النبي ﷺ ذاتي فيه.

وبعد هذا المثال نضرب لك أمثلة أخرى من العلوم، ليتضح بها قول المصنف من جهة، ولتقربنا من التصوف الذي هو علم السلوك من جهة أخرى.

إن من العلوم المستحدثة علمان: **أحدهما**: يسمى علم العمران، وقد ابتكره ابن خلدون، وبين في تقديره لهذا العلم أنه قد إكتشفه، ووضع قواعده، وهو مُدركٌ أن تأسيس كل علم يكون وراءه سبب واحد مهم، وهو أنه ما دام علمًا فهو شريف في ذاته، ويضاف إلى هذا الشرف شرف آخر من مرتبة أخرى، وهو أنه إنما أُنشيء

---

(١) الأنعام: ٣٣.

ليكون معيارًا لتصحيح سجلات التاريخ التي تحتوي على تجربة الإنسان بوصفه حيوانا تراكميا.

وثاني العلمين – وهو أوضح في الدلالة على المقصود– علم الجمال؛ والجمال هو: ما يبعث في النفس الرضا دون تصوره أي ما يُحدث في النفس عاطفة خاصة تسمى بعاطفة الجمال.

وسواءٌ سميناها عاطفة، أو سميناها ملكة، فهي في النهاية: هيئة في النفس بها يدرك الإنسان كل جميلٍ يُصادفه، من غير أن يترتب على هذا الإدراك منفعة يحصلها، أو ضرر يدفعه عن نفسه.

والجميل: هو الكائن على وجه يميل إليه الطبع وتقبله النفس، فما يميل المرء إليه طبعًا يكون جميلاً طبعًا، وما يميل إليه عقلاً فهو جميل عقلاً.

والجميل هنا لا يختلف عن الكمال الذي حدثناك عنه في المثال السابق.

ولو أنك تأملت في علم الجمال تعريفًا وموضوعًا، وتتبعت مسائله، لعُدت تشكر للمصنف صنيعه، حيث إنه قد أدرك مُسبقًا أن من الأشياء ما يكون شرفه في ذاته، وأن هذا الشرف الذاتي تتحدد علاقة الغير به من غير أن يكون هناك مطمع لغيره فيه، فوق هذا الإمتاع والاستمتاع بالكمال والجمال.

والمصنف يذكر علمين آخرين قد تحقق لهما هذا الشرف الذاتي، هما: علما الهيبة والأنس.

والمصنف يؤكد أن كل علم شرفه في ذاته فهو أفضل من غيره، فيقول: **(وعلم يراد لذاته أفضل، لكون خاصيته في ذاته كعلم الهيبة والأنس، ونحو ذلك).**

وقد عاد المصنف يلفت نظر قارئه إلى أننا إذا ما تحدثنا عن قيم العلوم وشرفها، فإنه ينبغي أن يكون علم العقيدة هو أجل هذه العلوم وأشرفها، فهو خارج عن نطاق هذه التقسيمات.

قال: **(والعلم به تعالى أفضل العلوم، لأنه أجل العلوم).**

ثم يقول المصنف: **(و إما أن يكون لمنفعته، فيُطلب من حيث يُتوصل منه إليها به).**

هذا هو النوع الثاني من الأشياء، وهو هذا النوع الذي يتحقق شرفه بالقياس لما

يترتب عليه من منافع، سواءً أكان ذلك في الذوات، أو كان في غيرها من العلـــوم والمعاني.

وأنا قد أعود بك مرة أخرى إلى النبي (ﷺ) باعتبار أنه قد وصل إلى الغاية في نفع أمته، بل إنه قد تعدى نفع أمته إلى نفع غيرها في الآخرة مـــن أمـــم الأنبيـــاء السابقين عليه.

فمنفعة النبي ﷺ في الدنيا أنه قد أتى بهذا الدين إليهم من ربهم، يحقـــق لهـــم نوعين من الأمان، هما: الأمان الداخلي حين رفع وعيهم بالتوحيد، وجنبهم مزالـــق الشرك، الذي قال الله عنه وفيه: **(ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفـــه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق)**[1]، والأمان الخارجي: حـــين جـــاءهم بشريعة العدل تضبط علاقاتهم المتبادلة.

كما جاءهم النبي ﷺ بالمنفعة في الآخرة، فمن اتبعه على كمال الإتباع حرمت عليه النار، ومن جاء يوم القيامة قد خلط عملاً صالحًا وآخر ســـيئًا فعـــسى الله أن يتوب عليه، ومن ظل حياته على كفره عُلقت أعماله ما كان منها حسنًا، وما كـــان منها من قبيل السيئات، فإذا ما دخل الإسلام قبل موته محى الله عن كل سيئة كان قد أزلفها في الماضي، وكتب الله له كل حسنة كان قد أزلفها في الماضـــي، أخبـــر بذلك رسول الله ﷺ (ﷺ).

هذا مثالٌ اخترناه لك في الذوات، واخترناه لك من القمة.

والعلوم على تنوعها ستجد فيها أنها جالبة لكل خير، دافعة لكل شـــر، كالطـــب يصلح الأبدان، وكالنحو يقوّم اللسان، وكالهندسة تصلح المساكن، وكالتخطيط يصلح العمران... الخ وشرف هذه العلوم ونظائرها فيما يترتب عليها من منافع.

ثم قال المصنف: **(وإما أن يكون لمتعلَّقه، فيكون الفائدة في الوصلة بمتعلَّقه).**

إن من العلوم علومٌ، وإن من الأشياء لأشياءٌ لو قد تأملتها لوجدتها وسائط إلـــى علوم أخرى كأنها الأدوات في يد الصانع، وكأنها المقدمات في يد المفكر، كـــالنحو وسائر علوم العربية للتفسير والحديث، وكالمنطق للعقيدة، وكأصول الفقه للفقـــه... إلخ.

---

(١) الحج : ٣١.

وشرف هذه العلوم إنما هو في أننا نتوصل بها إلى متعلقها على نحو ما سيضرب المصنف لذلك الأمثال في القاعدة التالية.

هذه هى درجات الشرف للأشياء على اختلاف تنوع الأشياء التي يكون لنا بها علاقة.

والمصنف يؤكد أن إدراك هذه الدرجات الشرفية إنما يكون بالعقل لا بالوهم، وبالفكر لا بالتخيل، فالعقل المدقق هو الوسيلة المأمونة لإدراك هذه الدرجات، وحيثياتها المسوغة.

قال: (**والعقل أفضل من عُلم به**).

ولو قد اتضح لنا الأمر على هذا النحو فإنه ينبغي أن نأخذ أنفسنا بما يترتب على هذا الوضوح.

ومما يترتب على هذا الوضوح ما قال المصنف تعقيبًا على ما ذكره من شرف العلوم بعضها على بعض، وعلاقة كل من هذه العلوم بالعمل: (**فمن ثم قيل: علم بلا عمل وسيلة بلا غاية، وعمل بلا علم جناية**)، وهذا القول يشبه أن يكون مثلاً سائرًا لو كان له مورد، وهو يبقى معبرًا عن الحكمة الجامعة لتجارب الإنسان في جميع الأحوال؛ وإلا فمن ذا الذي يُنكر أن يكون العمل بلا علم وسيلة بلا غاية؟ بل من ذا الذي يُنكر أن يكون العلم مجردًا عن العمل جناية على العلم وعلى العمل جميعًا.

ويصدق على الذي يعمل دون أن تظهر له نتيجة علمه في عمله، قول المصنف هنا: (**فمن لم يظهر له نتيجة علمه في عمله فعلمه عليه لا له، وربما شهد بخروجه منه، إن كان علمه مشروطًا بعمله ولو في باب كماله**) على نحو ما يكون في النية التي تلزم للعبادات شرطًا أو شطرًا.

فتأمل.

* * *

القاعدة الثالثة عشرة

فائدة العلم أو الشيء من فائدة ما وجد له حقيقة

فائدة الشيء ما قصد له وجوده:

وفائدته: حقيقته في ابتدائه، أو انتهائه، أو فيهما.

كالتصوف؛ علمٌ قُصد لإصلاح القلوب، وإفرادها لله عما سواه.

وكالفقه؛ لإصلاح العمل، وحفظ النظام، وظهور الحكمة بالأحكام.

وكالأصول؛ لتحقيق المقدمات بالبرهان، وتحلية الإيمان بالإيقَان.

وكالطب؛ لحفظ الأبدان.

وكالنحو؛ لإصلاح اللسان.

إلى غير ذلك فافهم!

* * *

الشـــرح

- - - -

لقد عاد المصنف من التعميم إلى التخصيص؛ فهو هنا يتحدث عن شرف العلوم، وفائدتها.

وفائدة كلِ علم إنما تظهر حين نجيب عن هذا التساؤل:

لماذا وضع هذا العلم؟

وجواب هذا السؤال – كما علمت- هو نفسه الذي يُبِينُ عن فائدة هذا العلم.

فالإنسان: إما فرد، وإما جماعة.

وهو كفرد باعتباره فردًا – تعتريه حاجات؛ لأنه يحتاج إلى ما يصلح جسمه، وإلى ما يصلح رُوْحَه، وما يُصلح جسمه كثير متنوع، ولكل نوع من هذه الأنواع علم يخدُمه، له مسائله، وله قضاياه التي يستحق بها أن يكون علمًا. وما يصلح رُوحه كثير ومتنوع وكل نوع من هذه الأنواع له مسائله، وله قضاياه التي بها يستحق أن يكون عِلْمًا.

والجماعة التي تتكون من أفراد تعتريها كثرة من الحاجات لتنوع مشاكلها الناتجة من اجتماعها، وكل حاجة من هذه الحاجات باعتبار نوعها تحتاج إلى علم له قواعده، وله موضوعه، وله فحولِه الذين يبحثون فيه، وله رجاله الذين يطبقون مسائله العلمية على وقائعها الطبيعية.

إذا ظهر هذا نقول: إن فائدة العلم – أيَّ علم- مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بموضوعه الذي أنشئ من أجله، وبقضاياه التي ما وجد إلا لمعالجتها، وبحاجات النوع الإنساني التي ألجأته إلى إنشاءِ هذا العلم إنشاءً.

وفائدة كل شيء إذا ارتبطت بحاجات الإنسان التي ما وجد العلم إلا لحلها ومعالجتها قد تظهر في بدايات العلم، وقد تظهر فيما يرمي إليه من غايات، وقد تظهر فيهما جميعًا.

وهذا معنى ما قاله المصنف في مطلع هذه القاعدة.

قال: **(فائدة الشيء ما قصد له وجوده، وفائدته حقيقة في ابتدائه أو انتهائه أو فيهما).**

أمثلة تطبيقية:

ونحن مع المصنف نضرب لذلك الأمثال؛ إذ إنه بالمثال دائمًا يتضح المقال.

ولنبدأ بذكر التصوف باعتباره صاحب الدراسة، وباعتباره علمًا ربما تسبق فائدته وتحقيقه ما وجد لأجله فوائد غيره من العلوم.

فالتصوف – كما ذكر المصنف- **علم قصد لإصلاح القلوب وإفرادها لله عما** سواه".

وفائدته ترجع إلى هذين الأمرين: فابتداؤه أن يتصدى لكل قلب معوج اتبع هواه، فيصلحه إذا توفرت لصاحبه حسن النية فصدق لله توجُهُه وإذا توفر له قسط كامل من الإرادة التي بها يستطيع أن يتخلص من إتباع الهوى ويأخذ على منهج من التصوف إصلاح القلب.

وهذه فائدته في بداياته.

وله فائدة أخرى في غاياته وهي: إفراد القلب لله وتنزيهه عما سواه.

وبهذين الأمرين يمكننا أن نقول: إن فائدة علم التصوف التي وجد لتحقيقها ارتبط بعضها بأوله وهو إصلاح القلوب المعوجة وحملها على الاستقامة وبعضها بمقاصده وغاياته وهو: تنقية القلب وتخليته من غير الله بحيث لا يبقى في اهتمام العبد إلا الله وحده.

ويمكن أن نضرب لما ذكرناه أمثلة توضيحية من غير التصوف فنذكر للإيضاح علومًا أخرى منها:

أ- الفقه: والذي قال المصنف فيه إنه "لإصلاح العمل، وحفظ النظام وظهور الحكمة بالأحكام ".

وهذه الأمور التي ذكرها المصنف لو تأملناها لوجدناها ثلاثة أمور كلها تعبر عن فائدة العلم الذي ما وجد إلا لتحقيقها.

وأولها: أن الفقه علمٌ قد وجد أول ما وجد لإصلاح العمل من نحو الصلاة والصوم والحج والزكاة ومن نحو المعاملات بأسرها كالبيع والسلم والإجارة ومن نحو أحكام الأسرة... إلخ.

ونحن البشر لا نستطيع أن نستغني عن الفقه في هذا الجانب وإلا ما استطعنا أن

نضبط سلوكنا مع الناس فضلاً عن أن تأتي عبادتنا لله على وجهها الصحيح.

ثم إن الفقه من ناحية أخرى يعده الناس علمًا قد وجد لحفظ النظام؛ ذلك أننا جميعًا نعلم أن الإنسان مدني بالطبع اجتماعي بالفطرة غير أن اجتماعيات الإنسان ليست كاجتماعيات غيره من نحو النحل والنمل... إلخ فاجتماعيات غير الإنسان وضع الله في أفراد هذه الأنواع من الغرائز ما يحمي اجتماعياتها، أما الإنسان فقد وكل إلى عقله فهو يميز بين النعمة والمنعم ثم يطمع في الحصول على النعمة بأي وجه ممكن ولا يعبأ بالمنعم الذي يصل بالنعمة إليه فيرى أنه أحق بالنعمة ولو لم يصطنع لها أسبابها.

وحينئذٍ يرتبك النظام وتنهار أسس الاجتماع ولا يرد الشيء إلى أصله إلا بشريعة قوامها الفقه وأساسها الاستدلال والاستنباط.

وهذه فائدة للفقه تأتي بعد الفائدة الأولى وهي تتوسط ثلاث فوائد – كما ترى- .

ويبقى للفقه فائدة ثالثة إذ الفقه قد وجد كما يقول المصنف: ليفيدنا: (ظهور الحكمة بالأحكام).

وفي هذه الفائدة الثالثة التي تبحث عن الحكمة من كل حكم نجدها تريح الإنسان وتهدئ القلوب وتمتع الوجدان.

فيكون الفقه في غاية النظر فيه علم قد ظهرت فائدته في أوله وفي وسطه وفي منتهاه.

ومن الأمثلة التي نذكرها من سائر العلوم: علم أصول الفقه.

وعلم أصول الفقه كما ذكر المصنف علم تظهر فائدته في أوله، وأوله لتحقيق المقدمات بالبرهان.

وأنت إذا تأملت في علم أصول الفقه تجده علمًا يساعدنا على أن ندلل ونبرهن على كل مقدمة توصلنا إلى نتيجة؛ فهو علم نستطيع به أن نعرف كيفية استخراج الحكم من النص بدليله.

ثم لأصول الفقه غاية ترتبط بها فائدة وهي أننا عندما نؤمن بأن الأحكام كلها من عند الله نجعل مسائل هذا الإيمان العملية أو التكليفية وكأنها مرت من عقولنا نحن فيزداد الإيمان إيقانًا.

وهذا ما قصده المؤلف حين قال عن أصول الفقه: (**والأصول لتحقيق المقدمات بالبرهان وتحلية الإيمان بالإيقان**).

فيكون أصول الفقه علمًا له فائدتان إحداهما في بداياته والثانية في غاياته فهو يعيننا في بداياته على اصطناع البرهان وفي غاياته يعيننا على حصد الإيقان نضيفه إلى الإيمان.

ومن الأمثلة النوعية للعلوم علم الطب، وعلم النحو، فعلم الطب لإصلاح الأبدان وعلم النحو لإصلاح اللسان.

وهذه أمثلة من العلوم ولها أشباه ونظائر وهي وأشباهها ونظائرها تؤكد ما قال الشيخ في صدر القاعدة (**فائدة الشيء ما قصد له وجوده وفائدته حقيقته في ابتدائه أو انتهائه أو فيهما**).

* * *

القاعدة الرابعة عشرة

العلم بفائدة الشيء ونتيجته ، باعثٌ على الاهتمام به

العلم بفائدة الشيء ونتيجته، باعثٌ على الاهتمام به والأخذ في طلبه، لتعلق النفس بما يفيدها إن وافقها وإلا فعلى العكس، وقد صح أن شرف الشيء بشرف متعلقه.

ولا أشرف من متعلَّق علم التصوف لأن مبدأه خشية الله التي هي نتيجة معرفته، ومقدمة إتباع أمره.

وغايته إفراد القلب له تعالى فلذلك قال الجنيد – رضى الله عنه– : "لو علمت أن تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم الذي نتكلم فيه مع أصحابنا لسعيت إليه" انتهى. وهو واضح.

* * *

الشـــرح

- - - -

هذه قاعدة تتحدث عن الباعث على الاشتغال بالعلوم أو الأشياء، والأخذ منها بطرف.

والمصنف قد حسم أمره، وأبرم حكمه في هذا المجال إبرامًا لا يحتمل نقضًا ولا مخالفة.

توطئة في سطور:

ونحن نحب هنا أن نلفت النظر إلى كلام قد تداوله الناس في العصور الأولى، فرضيه من رضيه، وازور عنه من لم يرتضه.

ففيما قبل التاريخ ظهر في اليونان مفكر يسمى "سقراط"، وتحدث في موضوع الفضيلة والرذيلة بحديث يشبهُهُ ما نحن بصدده، حيث جاء كلامه على الفضيلة والرذيلة يربطهما بالعلم، فانتهى إلى أن الفضيلة علم بمنفعتها، وأن الرذيلة علم بضررها.

فإذا ما علم الإنسان نفع الفضيلة تشوقت للعمل بها نفسه، وتطلع الفؤاد للسير على هداها.

كما يذهب "سقراط" إلى أن المرء لو علم بما في الرذيلة من مضرة اجتنبها حتمًا، إذ طبعه ينبو عنها، وفطرته ترفض التعلق بها، وعلى الجملة ينتهي سقراط إلى أن الفضيلة والرذيلة كلاهما علم، فإذا أدرك الإنسان ما في الفضيلة من منفعة وخير تعلق بها، وتشبث بتلابيبها، وعلى العكس من ذلك، فإن المرء لو قد أدرك ما في الشيء من رذيلة وضر انصرف عنها.

والدافع للإقبال أو الإحجام عند سقراط في الحالتين هو العلم.

عودة إلى كلام المصنف:

وبعد هذه التوطئة نعود إلى المصنف ونحن نراه ربما قد اقتنع بموقف سقراط، حيث ظهرت رياحه ترفرف على أول كلام المصنف هنا، وشاعت في القاعدة إلى منتهاها **(العلم بفائدة الشيء ونتيجته باعثٌ على الاهتمام به والأخذ في طلبه، لتعلق النفس بما يفيده إن وافقها، وإلا فعلى العكس).**

ومما يحسب للمصنف انه قال العلم بفائدة الشيء ونتيجته باعثٌ على الاهتمام به والأخذ في طلبه أما أنا فكنت أود لو قد تخفف الشيخ وهو يحمل إلينا صرامة هذا الحكم، لأن تعليل التعلق بالأشياء أو النفرة منها بما علمناه من فوائدها أمرٌ لم يطبق إلا على الأقلين، ولم يصر إليه في الكون إلا الواحد بعد الواحد.

أما عامة الناس وقد يعلم الخير والمنفعة في الشيء أو العلم ولا يتعلق به، وقد يعلم الضرر والسوء في شيء آخر ويتشبث به.

والواقع خير شاهد.

وعاد المصنف ليقرر القاعدة أو المبدأ الذي انتهينا إليه من قبل، وهو أن شرف الشيء يرجع إلى شرف متعلقه، حيث قال: (**وقد صح أن شرف الشيء بشرف متعلَّقه**).

وهو يمهد بهذه الجملة التي اقتبسها من قاعدة سبقت؛ ليؤكد حكمًا يريد أن يذكره لنا ويربطه بعلم التصوف، فيقول: (**ولا أشرف من متعلَّق علم التصوف، لأن مبدأه خشية الله التي هي نتيجة معرفته، ومقدمة إتباع أمره، وغايته إفراد القلب له تعالى**).

وهذا الحكم وذلك التقدير قد بيناه على وجهه في القاعدة الثالثة عشرة، فلا نشتغل بتكرار الحديث فيه.

أما كلام الجنيد الذي نقله المصنف فهو واضح بذاته لا يحتاج إلى شرح أو تعليق. قال: (لو علمت أن تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم الذي نتكلم فيه مع أصحابنا لسعيت إليه).

فلو أن المصنف قد نقله ليؤيد به مقولة: إن الفضيلة علم، والرذيلة جهل على نحو ما ذكر سقراط، أو القياس على هذا القول: من أن الارتباط بالعلم والاشتغال به مبني على العلم بمنفعته، أو العلم بأنه لا نفع فيه، فإن هذا ما نخالف فيه المصنف.

ولو أنه قد ذكره ليبين أن شرف العلم مرتبط بشرف متعلقه، لكان الأمر ظاهرًا لا سترة به.

والحكم عند المصنف مخبوء تحت قوله: "فلذلك قال الجنيد" فمهما توجه اسم الإشارة فقد ظهر المراد معه.

القاعدة الخامسة عشرة

علم التصوف بين نشره وقصره على أهله

أهلية الشيء تقضي بلزوم بذله لمن تأهل له، إذ يقدره حق قدره ويضعه في محله، ومن ليس بأهل فقد يضيعه وهو الغالب، أو يكون حاملاً له على طلب نوعه وهو النادر.

فمِن ثَمّ اختلف الصوفية في بذل علمهم لغير أهله؛

فمَن قائل: لا يُبذل إلا لأهله، وهو مذهب الثوري وغيره.

ومن قائل: يُبذل لأهله ولغير أهله، والعلم أحمى جانبًا من أن يصل إلى غير أهله، وهو مذهب الجنيد رحمه الله، إذ قيل له: "كم تنادي على الله بين يدي العامة"؟ فقال: " لكني أنادي على العامة بين يدي الله " انتهى.

يعني أنه يذكر لهم ما يردّهم إليه، فتتضح الحجة لقوم وتقوم على آخرين.

والحق اختلاف الحكم باختلاف النِّسب والأنواع، والله أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

نحن في هذه القاعدة أمام أمر جَلَل لأنه يتعلق بالأمانة من ناحية، ويتعلق بنشر ما ينفع الناس من ناحية أخرى.

والقول العام في الأشياء والذي يشمل فقه الدعوة، وحصافة الداعي، يكمن في هذه القاعدة، وهي: أن المرء إذا تأهل لحمل شيء وجب بذله له، حيث تحققت له أدواته التي بفقدها تحول بينه وبين الناس أن يمكنوه من تحمل مسئوليته.

وهذه القاعدة، أو هذا القول الجامع، يضعنا أمام تقسيم الناس إلى قسمين بالنسبة لتحمل مسئولية العلوم:

القسم الأول: هو هذا الفريق الذي تمنحه العلم وتمكنه منه، فلا يكون أمينًا عليه، ولا حريصًا على نشره، ولا معتبرًا لهيبته، ولا مقدرًا لوجوب انتفاع الناس به، فيضيعه بعد تحمله له، ويبعثره على غير اهتمام به، وقد يكون من هذا الفريق من يضيع هذا العلم وهو يزدريه ويحط من شأنه.

وهذا الصنف من الناس هو الكثير الغالب.

وهناك قسم آخر من الناس يحب أن يتحمل العلم لا ليحصّل فائدته، ولا ليطبع سلوكه بمبادئه، في حالة ما إذا كان علمًا يوصل للقيم ويعمل على تركيزها في النفوس، وإنما هو يتحمل هذا العلم أو ذاك رغبة في تنوع العلوم لديه، ومحاولة للتمايز به بين الناس.

وهم الأقلون من البشر.

وأهم مثالٍ لهذا الصنف الثاني: أبو علي بن سينا شيخ الفلاسفة، فقد قرأ التصوف وكتب فيه، فقال فأحسن، وأوجز وبسط، وحلل وركب على نحو ما نجده في كتابه (الإشارات والتنبيهات).

ونحن نضيف هنا قسمًا ثالثًا من الناس يصعب علينا أن نغفله، وهو هذا القسم الذي يتحمل العلوم ظاهرها وباطنها، فيستفيد بفوائدها، وينطلق في سلوكه من منطلقاتها، ويبغي بُغيتها وهو شاعر بنفسه مغتبط بما يفعل.

وهذا النوع من البشر هم أقل القليل، يمكن أن نقول فيهم: (إلا الذين آمنوا

وعملوا الصالحات وقليل ما هم).

والمصنف يلحظ هذه الأقسام جميعها، فيذكر ما يذكره منها صراحة، ويذكر الآخر بإشارات بين السطور، فهو يصرح ببعض الأقسام قائلاً في إطار المبدأ العام (أهلية الشيء تقضي بلزوم بذله لمن تأهل له، إذ يقدره حق قدره، ويضعه في محله، ومن ليس بأهل فقد يضيعه وهو الغالب، أو يكون حاملاً له على طلب نوعه وهو النادر).

الصوفية وبذل العلم:

واستنادًا إلى فقه المتصوفة لما ذكرناه، ورغبتهم في نشر علمهم بين الناس، وجدناهم قد اختلفوا فيما إذا كان من الجائز أن ينشروا علمهم بين الناس، أو يجعلوه قاصرًا لا يذاع إلا في أضيق الحدود.

ولقد جاء اختلافهم حول هذا الموضوع على ثلاثة آراء:

١- **الرأى الأول:** يذهب إلى أن علوم التصوف يجب الحفاظ عليها لا تنشر بين من لم يعرفوا لها بقيمة.

٢- **والرأى الثاني:** يمثله شيخ الطائفة الإمام الجنيد بن محمد النهاوندي ثم البغدادي القواريري، المتوفى سنة ٢٩٨هـ في عبارته الشهيرة عنه، والتي ذكرها المصنف هنا حيث سُئل: " كم تنادي على الله بين يدي العامة "؟ فقال: "لكني أنادي على العامة بين يدي الله ".

وأصحاب هذا الرأى يرون أن علم التصوف أحمى جانبًا من أن يصل إلى غير أهله، فهو محصن بذاته: مخميٌّ بطبيعته.

ثم إن الدعوة إلى الفضيلة، وإلى العلم الذي يؤسسها، يجب أن تكون عامة تصل إلى كل ذهن، ويتمكن منها كل عقل، فمن شاء أن يستفيد استفاد ببرهانه، ومن شاء أن يُعرض لزمته الحجة.

٣- أما صاحب القواعد فقد وجد نفسه أسير رأى سالف، هو أوقع من الأول والثاني، وهو أنه يجب على الداعية الفقيه بعلم التصوف أن يضع كل شيء في محله، وأن يتصرف حسب المناسبات، فمن وجده حريصًا على التصوف غيورًا عليه، والتصوف يناسب حاله والوسط ملائم، بذله له، ومن وجده على غير هذه

الأحوال انصرف بالعلم إلى من هو أهله.

والفرق بين رأى المصنف وما ذُكر قبله من الآراء، أن رأى المصنف يكاد يحتل وسطًا بين طرفين، بين الحظر والإغلاق، وبين النشر بغير حدود، فأوجب المصنف على الدعاة لهذا العلم أن يراعوا المناسبات فيما يسمى بفقه الحال.

والوسطية أوقع كما ترى.

وإذا كان شيخ الطائفة قد مال إلى بذل التصوف وعلومه بغير قيود، فله فيما قاله وجهة نظر.

وإذا كان الإمام الثوري سفيان بن سعيد، أبو عبد الله، الكوفي المجتهد، المتوفى سنة ١٦١هـ، قد تحمس إلى القول بالحظر وقبض اليد في نشر علوم التصوف، فله هو الآخر فيما قاله وجهة نظر.

فتأمل ذلك كله وافقه. والله الهادي إلى الصواب.

❊ ❊ ❊

القاعدة السادسة عشرة

نشر العلم في غير أهله خطر ينبغي التنبه له

وجوه الاستحقاق مستفادة من شاهد الحال، وقد يَشتبه الأمر، فيكون التمسك بالحَظر أولى لعارض الحال، وقد يتجاذب الأمر مَن يستحقه ومَن لا، فيكون المنع لأحد الطرفين دون الآخر.

وقد أشار سهل لهذا الأصل بقوله: إذا كان بعد المائتين فمَن كان عنده شيء من كلامنا فليدفنه، فإنه يصير زهد الناس في كلامهم، ومعبودُهم بطونهم،

وعدَّ أشياء تقضي بفساد الأمر حتى يُحرِّمَ بَثّه لحمله على غير ما قُصد له، ويكون معلمه كبائع السيف من قاطع الطريق.

وهذا حال الكَثير من الناس في الوقت، اتخذوا علم الرقائق والحقائق سُلَّمًا لأمور: لاستهواب قلوب العامَة، وأخذ أموال الظِّلَمة، واحتقار المساكين، والتمكن من محرمات بيّنة وبدع ظاهرة، حتى إن بعضهم خرج من الملة، وقبِل منه الجهَّال ذلك، بادّعاء الإرث والاختصاص في الفن.

نسأل الله السلامة بمنِّه.

* * *

الشـــرح

- - - -

لعلك على ذكر من استعراضنا لآراء العلماء بين يديك في بذل العلوم ونـشرها في أهلها وفي غير أهلها، واختيار المصنف لرأيه الذي جعله وسطًا بين طرفين.

وهو الآن يريد أن يؤصل للرأى الذي ارتآه، ويُعضده بما أُثر عن بعض علماء التصوف، والذين أضافوا إلى علمهم اتخاذَ التصوف منهج حياة وسـلوكًا يوصـلهم إلى الله.

ولعله من نافلة القول أن نذكرك بأن المصنف في معظم قواعده ينطلق من مبدأ عام يُمهد له إلى قضيته الخاصة المرتبطة بالتصوف.

وهو في هذه القاعدة سائرٌ على سنته.

أهل العلم المؤتمنون عليه:

وحملة العلوم على تنوعها الموكلون بحملها وبثها بين الناس، يجب أن يكون كل واحد منهم على جانب كبير من الفطنة، والقدرة على اسـتبطان الرجـال، وفهـم دوافعهم، وإدراك توجهاتهم ومقاصدهم وغاياتهم.

والناس أمام كل علم ليسوا على درجة واحدة في الإخلاص والتوجه، والتخطيط لبلوغ الأهداف. الأمر الذي يجعل المسألة أمام ناشر العلم تحتاج إلـى كثيـر مـن الفطنة، وكثير من الذكاء.

وقد يتساءل المرء قائلاً: إن دوافع متلقي العلم وغاياته، والتخطيط إلى بلوغ هذه الغايات، أمور كلها نفسية، فكيف نعرفها، وكيف نتوصل إليها حتى نتمكن من أخـذ الحيطة منها، وحتى نتمكن من وضع كل علم في نصابه؟

وهذا السؤال قد أجاب عليه المصنف حيث قال: **(وجوه الاستحقاق مستفادة من شاهد الحال).**

وكلام المصنف هنا يلفت النظر إلى حكمة الله البالغة، في أن جعل معتملات كل نفس لها شواهد من الظاهر؛ إذ إن كل سلوك ظاهر له غريزة أو تـصور أو إرادة تدفع إليه من الداخل. ومن فهم ذلك القدر من حكمة الله فـي الخلـق، اسـتطاع أن يسلك إلى النفس دهاليزها من السلوك، شريطة أن يقوم بهذا العمل إنسانٌ ثقفٌ لقن،

يستطيع أن يدرك الأشياء بدوافعها، ويستطيع أن يصل إلى هذه الأهداف عن طريق وسائلها التي رسمت إليها.

وهذا أمر لا يخفاك.

فإذا ما فهمت إشارة المصنف فإنك ستجده بعدها ينقلك إلى طبيعة العمل بمقتضاها، حيث يقول المصنف: **(وقد يشتبه الأمر، فيكون التمسك بالحظر أولى لعارض الحال، وقد يتجاذب الأمر مَن يستحقه ومَن لا، فيكون المنع لأحد الطرفين دون الآخر)**.

وأنت إن كنت من حَمَلة العلم المسئولين عن تعلمه، والعمل به ونشره بين الناس، وكنت مع ذلك ثقفًا لقناً يهديك ظاهر السلوك من الرجال إلى استبطان نفوسهم، والوقوف منهم على المقاصد والغايات، والدوافع إلى هذه المقاصد وتلك الغايات.

أنت إن كنت من ذلك النوع، وكنت على هذه الصفات، انكشف لك المستور من الرجال، وعلمت أن الناس بالنسبة لتحملهم العلوم واستئمانهم عليها على ثلاث درجات:

١- أما **الدرجة الأولى**، فأصحابها على وضوح تام، قد أبان ظاهر سلوكهم عن نقاء سريرتهم، وحسن سُبُلهم إلى كرائم غاياتهم، وأنهم يطلبون العلم لإصلاح حالهم مع الله، ومع الناس، ومع الكون كله على ما أمر الله.

وهذا الصنف من الناس يجب بذل العلم الذي يرغب فيه إليه، ويَحْرُم منعه منه، ويُثاب كل من اجتهد في إيصاله إليه، وإتاحته بين يديه.

٢- أما **الدرجة الثانية**: فحال الواحد منهم قد غُمّ علينا لقدرته على التحايل والإخفاء، واقتداره على كبت نوازعه، وتلوين مقاصده، فتجد رجل العلم الحصيف حيرانَ لا يهتدي إلى الحكم عليه بسبب هذا الغيم، الذي حال بينه وبين الوصول إلى نفسه حين انعقد في سماء سلوكه.

ومثل هذا النوع من الناس نجد المصنف قد جزم في الحكم عليه بوجوب حرمانه من العلم، احتياطًا للعلم وشرفه، وخوفًا من الآثار المتوقعة لو قد استُعمل هذا العلم فيما يضر الآخرين.

٣- وأما **الدرجة الثالثة من الناس: فهي درجةٌ**، مَن يمثلها من الآحاد تجد الإنسان الذي يحمل العلم ويكلفٌ ببذله قد تجاذبته الظواهر من السلوك، فمرة يحكم له استنادًا إلى ظاهر أمره، ومرة يحكم عليه استنادًا إلى ظاهر أمره كذلك؛ فظواهر أمر الطالب من سلوكه تتجاذب الثقف اللقن، مرة إلى اليمين، ومرة إلى اليسار.

والمصنف في هذه الحال يطالب العالم المكلًف بنشر العلم وتعليمه، ووضعه في محله، بأن يكون الحكم بين يديه نسبي، وعليه أن يبذل الغاية في تحقيق الأمر، فمن غلب عليه من وجهة نظره أنه صالح لتلقي العلم بذله له، ومن غلب عليه غيرُ ذلك حجبه عنه.

ولا يكلف الله نفسًا إلا ما آتاها، وقد يجعل الله بعد عسر يسرا.

علم التصوف ورأى سهل التستري:

وبعد ما ذكرناه بين يديك منسوبًا إلى المصنف من حديث عام يتصل بنشر العلم، ويعم سائر العلوم، نجد الشيخ قد اتجه إلى التخصيص ليتحدث عن علم التصوف وأخبار أهله.

ومن هنا إلى آخر القاعدة نجد المصنف قد اعترته أحوال في النفس، ما بين غضبٍ وخوف، أما الغضب فسببه ما قد رآه غيره من ظهور أدعياء التصوف من الذين فسدت طباعهم، فاتخذوا من آدابه وسيلة يتبلغون بها إلى العامة من الدنيا.

وأما الخوف فسببه نفاسة هذا العلم ونقاؤه، وعزة أهله ورفعة مقاديرهم أن تباح للغوغاء فينهشون لحومهم، ويصبحون هم وعلومهم غرضًا لرماح السوقة.

أما خوف المصنف على علم التصوف ورجاله من سفه السفهاء، فقد لفه في قطعة من أقوال شيخ العارفين، سهل بن عبد الله بن يونس، أبي محمد التستري المتوفى سنة ٢٨٣هـ، وكان سهلٌ هذا حريصًا على علوم القوم وأخبارهم، مع أنه كان من رجال القرن الثالث الهجري.

اختار المصنف أن يجعل رأيه في نشر علوم التصوف في تلافيف رأى سهل التستري، قال: **(وقد أشار سهل لهذا الأصل بقوله: إذا كان بعد المائتين فمَن كان عنده شيء من كلامنا فليدفنه؛ فإنه يصير زهد الناس في كلامهم، ومعبودُهم بطونهم).**

ورأى التستري ومعه المصنف نجد رجالاً متقدمين من الصوفية يتحمسون إلى مثله، من نحوَ: القشيري وغيره.

مع سوء الطباع نجد الغاية تبرر الوسيلة:

وإذا كان لكل علمٍ أدعياؤه، فإن علوم التصوف ورجاله، وأخبار هؤلاء الرجال، كان لها النصيب الأوفر من هؤلاء الأدعياء.

وقد عمت البلوى بذلك حين انتهج أدعياء التصوف منهجًا يقوم على اصطناع ظاهر التصوف من العبادات والمناهج، للوصول إلى غايات دنيئة، وأهداف ساقطة، أشار إلى بعضها التستري، ونقل المصنف بعض اختيارات التستري إلينا، فقال: **(وعدّد أشياء تقضي بفساد الأمر حتى يُحرم بثه لحمله على غير ما قُصد له، ويكون معلمه كبائع السيف من قاطع الطريق).**

وهذا حال الكثير من الناس في الوقت، اتخذوا علم الرقائق والحقائق سلمًا لأمور: لاستهواء قلوب العامة، وأخذ أموال الظلمة، واحتقار المساكين، والتمكن من محرمات بينة وبدع ظاهرة، حتى إن بعضهم خرج من الملة، وقَبِل منه الجهّال ذلك، بادعاء الإرث والاختصاص في الفن).

كلمة في عموم البلوى:

ومع أن بعض الحماقات التي ظهرت في وقتنا هذا ووقت المصنف قبل وقتنا، مما يَعِفُّ اللسان عن ذكره، إلا أن الأمر يحتاج إلى تنبيه، وهو أن: البلوى قد عمت سائر علوم الدين؛ فقد ظهر في وقتنا وقبل وقتنا بقليل، ما يُسمى بالإسلام الحركي، زُرعت أعمدته في جزيرة العرب، وفي الهِند، وفي إيران، وسحبت على هذه الأعمدة مَظلات من سعير الفُرْقَة، يُنفق عليها من أموال المسلمين، ولها دعاة على أبواب جهنم، ومنهجهم الذي انتهجوه يحوي هذا الرصيد الضخم من الرقائق والحكايات للتأثير على العامة، وأخذ قلوبهم إليهم، وتعددت الأبواق الداعية إلى ذلك، حتى أصبح العاقل في هذه الفُرقَة حيران، وأصبحت هذه الغُمة تحمل الكون كله على القول: إنها غمة وبلوى ليس لها من دون الله كاشفة.

ونحن مع المصنف نقول: **(نسأل الله السلامة بمنّه).**

* * *

القاعدة السابعة عشر

من أُسس التعليم وضع الطالب في المكان المناسب

في كل علم ما يخصُّ ويعُمُّ، فليس التصوف بأولى من غيره في عمومه وخصوصه، بل يلزم بذل أحكام الله المتعلقة بالمعاملات من كلٍّ عمومًا، وما وراء ذلك على حسب قابله لا على قدر قائله، لحديث: "حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يُكذَّب الله ورسوله".

وقيل للجنيد رحمه الله: يسألك الرجلان عن المسألة الواحدة فتجيب هذا بخلاف ما تجيب هذا؟.

فقال: الجواب على قدر السائل، قال (ﷺ): "أمرنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم).

* * *

الشـــرح

- - - -

انتهى المصنف في قاعدته السادسة عشرة من الإشارة إلى ظاهرة عامـــة فـــي الناس، وهى أنهم انقسموا إلى أقسام كما رأيت، فرض تقسيمهم هذا على المُعلم، أو الداعي، أو المربي على العموم أن يتعامل مع كل صنف من الناس بما يناسبه.

وفي التصوف على العموم رأى أن يكون حاصله على حظر في نـــشره بـــين الناس، خاصة هؤلاء القوم الذين فقدوا الأمانة، وتوسلوا إلى لِعَاعة الـــدنيا بتزييـــف أشرف وسيلة التي من شأنها أن تُصفيَّ القلوب إلى خالقها.

انتهى المصنف من هذا كله، وقد لاحظنا عليه شيئًا من الغضب بسبب ما شـــاع بين الناس من فسادٍ.

ولكنه في هذه القاعدة عاد إلى تأمله وسكونه.

نظر المعلم في العلوم متساو:

وهنا يؤكد المصنف أن ما يثبت للتعليم والتعلم من أحكام يثبت للتصوف و لغيره من العلوم، وأهم ذلك أمران:

الأمر الأول: أن كل علم من العلوم له مسائله الظـــاهرة، كمـــا أن لـــه دقائقـــه وأسراره.

والمسائل الظاهرة تكون في متناول جميع العقول، بل هي في متنـــاول مـــن لا يملكون من وسائل المعرفة سوى الحواس الظاهرة. وهذا أمرٌ عام في كل علـــم لا يُخشى من نشره.

غير أن هناك لكل علم أسرارًا ودقائق قد تشتبه على كثيرين، بل ويعجز عـــن إدراكها على وجهها جمع كبير من الناس.

والمصنف يصرح بأن هذا التنوع ليس قاصرًا على التـــصوف فقـــط، فيكـــون خاصة له، وإنما هو مشترك في جميع العلوم.

والأمر الثاني: الذي يُحقِّق في التصوف، وهو عام في جميع المعارف والعلوم، إنما ينصبّ على طالب العلم، وقاصدي المعارف.

وهؤلاء ليسوا على درجة واحدة، وإنما هم يتدرجون على سلم اقتدار اقتناص المعارف إلى رتب متعددة، ودرجات متنوعة، حتى يكاد الواحد منا يُجزم أن قدرة المرء على الاستيعاب بالنسبة لقدرات الباقين تشبه أن تكون بصمة تميزه عن غيره.

وهذه الخصلة في البشر وإن كانت لا تظهر جلية أمام إدراك الظاهر، فإنها تظهر بغاية الوضوح أمام إدراك دقائق العلوم.

هكذا أكد المصنف على هاتين الخصلتين يصادفهما كل معلم، ويقابلهما كل مربٍ، وهما – كما ترى- تتصل إحداهما بالعلوم، وتتصل الأخرى بطالب العلوم.

ونحن هنا نضيف خصلة ثالثة، وهى أن الناس بالنسبة لما تنطوي عليه سرائرهم وضمائرهم ليسوا كذلك على درجة واحدة، فمنهم: المُخلص، نقي السريرة، ومنهم: الهابط على دركات الرذيلة حتى يرتطم بالقاع، وبين المستويين دركات ودرجات.

النبي ﷺ يوجه الدعاة:

والنبي (ﷺ) بما له من تميز في مجال التعليم والتربية والدعوة يجعله في محل القدوة، قد أرشد المعلمين وقد أرشد الدعاة.

لقد أرشد الكل من هذه الأصناف إلى أن ينتبه الواحد منهم، فلا يأخذ طَلَبَته بالتعليم على مستواه، وإنما هو:

أولاً: يعلمهم على مستوى عقولهم، حتى يمكنهم من إدراك ما يقول، ويعينهم على فهمه وتفعيله والاستفادة منه.

وثانيًا: عليه أن ينظر في وجه من يُعلمه، وفي وضعه الاجتماعي، وفيما يتطلبه من دنياه، فإن وجده نهازًا بالطبع أو بالأجر لا يبذل له من العلوم ما يتوسل به إلى غرضه، ويبرر به مواقفه.

فإن خالف المعلمون قول النبي أدرك الجميع الفتنة، وهى فتنة يحاسب الله كل إنسان على قدر ما تحمّل منها.

والمصنف ينقل من أحاديث رسول الله ﷺ ما يبين ما ذكرناه، من نحو قوله (ﷺ): "**حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يُكذَّب اللهُ ورسوله**".

وهذا حديث صريحٌ في الدلالة على المراد منه.

وهو حديث صحيح في نسبته إلى النبي (ﷺ) رواه البخاري موقوفًا على علي (رضي الله عنه) (١٢٧)، ورفعه الديلمي في الفردوس (٢٦٥٦)، وفي مقدمة مسلم عن ابن مسعود (رضي الله عنه) قال: **(ما أنت بمحدث قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة)**.

ومن الأحاديث التي نقلها المصنف ما ذكره منسوبة روايته إلى الجنيد حين سئل عن اختلاف الفتوى الصادرة عنه: (قيل للجنيد رحمه الله: يسألك الرجلان عن المسألة الواحدة فتجيب هذا بخلاف ما تجيب هذا؟).

فقال: الجواب على قدر السائل، قال (ﷺ): "أمرنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم").

وهو حديثٌ فيه نظر وعليه مقال حيث رواه الديلمي (١٦١١) عن ابن عباس مرفوعًا، وفي اللآلئ قال: وفي إسناده ضعيف ومجهول اهـ، وقال في المقاصد: وعزاه ابن حجر لمسند الحسن بن سفيان عن ابن عباس بلفظ: **"امرت أن أخاطب الناس على قدر عقولهم"** قال: وسنده ضعيف جدًا اهـ (انظر كشف الخفاء/٥٩٢).

ومع هذا الضعف والوهن الذي لاحظه العلماء، فإن مدلول هذا الحديث يؤازره ما سبق قبله، موقوفًا على عليّ أو مرفوعًا للنبي.

ويؤازره إجماع الأمة على الأخذ بمعناه.

وتؤازره مقاصد الشريعة.

وجماع القول: أن المعلمين والمربين يجب عليهم النظر في العلوم لمعرفة صريحها ودقيقها، فيعالجون الناس كافة بصريح ما في العلوم، ويترفقون بالناس وهم يفعّلون فيهم دقائقها، فيحجبون عن بعضهم ما لا يستطيعون إدراكه، ويحولون بينهم وبين ما يُفسد أحوالهم.

وعلى الله وحده أن يجعلنا هداة مهتدين، وأن يجعلنا جميعًا سببًا لمن اهتدى.

* * *

القاعدة الثامنة عشر

فقه الأولـيـات

اعتبار المـهم وتقديمه أبدًا شأن الصادقين في كل شيء.

فكل من طلب من علوم القوم دقيقها قبل علمه بجملة أحكام العبودية منـها، وعَدَل عن جلي الأحكام إلى غامضها، فهو مخدوع بهواه، لا سيما إن لم يُحكِّم الظواهر الفقهية للعبادات ويحقق الفارقَ بين البدعة والسنة في الأحوال، ويطالب نفسه بالتحلي قبل التخلي، أو يدعوها إلى ذلك، و لله در سَرِيٍّ (رضى الله عنه) حيث قال: من عرف عـــاش، ومن مال إلى الدنيا طاش، والأحمق يغدو ويروح في لاش (لا شيء)، والعاقل عن عيوبه فتَّاش.

وفي الحِكم: (تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب، خير من تشوفك إلى ما حُجب عنك من الغيوب) والله تعالى أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

من أهم أسس التربية التي ينبغي أن يلتفت إليها المربـــي ويهـــتم بهـــا العـــالم والمتعلم، مبدأ الأوليات.

وهذا المبدأ ينبغي أن يكون داخلاً في كل منظومة تربوية، فارضًا نفسه على كل منظومة تعليمية.

والتربيون والمعلمون جميعًا يجب أن يفعّلوا هذا المبدأ في جوانب مختلفة، مـــن جوانب النفس وأحوالها، ومن اعتبارات العلوم والتدريب عليها.

التخلية قبل التحلية في النفس:

وأول ما يجب مراعاته هو تأمل النفس المراد تعليمها، فإذا كان قد علـــق فيهـــا أمور تُعيق الحركة التعليمية أو التأديبية، أو تعلق بها مـــا يـــشوش علـــى هـــاتين الحركتين، وجب إزاحته، وإخلاء النفس منه.

فمن جاء يطلب التعليم، أو يأخذ في طريق التربية، ووجد المعلم أو المربي أنه قد شغل نفسه من قبل بأفكار مضادة، تشوش عليه عقيدته المراد أن يتعلمها كأفكار الحشوية، أو معتقدات أهل الاعتزال، أو الإطلاع علـــى كـــلام الفلاســـفة والتـــأثر به...... إلخ، وجب على المعلم أن يُخرج من نفسه هذه الأضغان، وأن يزيل عنها تلك الأحزان، ولا يُلقي إليه العلم الصحيح قبل أن يتأكد من نظافة النفس من أمور قد علقت بها.

وكذلك المربي عليه أن يتأمل شخصية هذا الذي يربيه واستبطانها من الـــداخل، فإن وجد صاحب هذه الشخصية وقد تعلق بحطام الدنيا، وعمل علـــى تحـــصيلها، واعتقد أن صلاحه في ذلك، وجب عليه قبل أن يأخذ في تربيتـــه وتدريبـــه علـــى السلوك الرشيد، وأن يناقش معه هذه الارتباطات التي اعتقد فيها صلاحه، مناقـــشة تعود به إلى أن يضع أقدامه على أول الطريق الصحيح.

وقل مثل ذلك في إنسان انشغل بالمقهى عن المسجد، وافتتن برجـــال الـــسوء، فشغلوه عن مصاحبة الصالحين،... وشيء كثير من هذا النوع.

وعلى الجملة، فإنه يجب على المعلم والمربي جميعًا أن يلتفتوا إلى نفوس الناس وشخصياتهم، فيتعمقوها بقصد تنظيفها وتخليتها بادئ ذي بدء من كل شيء يعيق التربية أو التعليم.

فإذا ما قام المربي بذلك العمل، أخذوا في تحلية هذه النفوس بالعلم الرشيد، والخلق الصالح، والسلوك الذي ينفع صاحبه وينفع الناس.

من داخل النفس إلى حالها:

فإذا ما انتهى المعلم والمربي من تخلية النفس مما لا يليق بالتربية والتعليم، أخذ ينظر في أحوال النفس.

ومن أحوال بعض النفوس أنها تميل إلى التعلق بالبدعة، تركن إليها، وتستمتع بها، وتحصد آثارها في حالة من الرضى والقبول.

والبدعة هي هذا الشيء الذي توفرت له أمور لتكون بها بدعة، ومن هذه الأمور:

أولاً: الحداثة: وهى تعني أن هذا الأمر الذي مالت إليه النفس أمر مستحدث، لم يكن له في الماضي وجود، وهى تعني أن هذا الأمر المستحدث لم يحاكي مثالاً قد سبق، وهى تعني أن هذا الأمر المستحدث يخالف محاسن الشريعة، ويجافي مقاصدها، وهذا الأمر المخترع المستحدث يُدَّعى له أنه من الدين وهو ليس منه، وهذا الأمر المستحدث أو المخترع يضاهى به من التزامه الطريقة الدينية التي ورثناها عن رسول الله (ﷺ).

إن المربي والمعلم يجب عليهما أن ينظرا في حال نفس من أراد أن يتعلم، فإن كانت نفسه على بدعة حولاه عنها، ولا يتحول الإنسان من البدعة إلا وهو يقصد السنة.

فإن استطاعا أن يحولاه من البدعة إلى السنة كما استطاعا أن يتأكدا من أنهما قد أخليا نفسه مما يكون قد علق بها، يكونا قد ملكا نفسًا مؤهلة لاستقبال التعليم والتربية على قواعد التعليم والتربية.

مراعاة طبائع العلوم والآداب:

ولو قد بدأ طالب التعليم أو التربية في الأخذ في التربية والتعليم، فإنه لا يجوز

لمعلمه أو مربيه أن يبدأ في تربيته أو تعليمه إلا بعد النظر في العلوم، من حيث طبيعتها من السهولة واليسر وما يقابلهما، لكي يبدأ مع مريدي التربية أو العلم بأيسر الأشياء التي تناسب إدراكه واستيعابه.

ثم إنه يجب على مربيه أو معلمه أن ينظر في العلوم نظرة أخرى، فما كان منها محققًا للعبودية، مؤسِسًا للعلاقة مع الله فيما نعرفه نحن بالعبادات، وجب على المربي أو المعلم أن يُلقى إليه به، إذ العبادة لا تحتمل التأجيل، وما تتأسس عليه من العلوم لا يحتمل التأجيل كذلك، فضلاً عن أنها أمور كلها من الواضحات.

وعلى المربي أو المعلم أن ينظر في العلوم كلَّ علمٍ على حدة، فيتأمل مسائله، ويميز منها بين ما هو سهل واضح وبين ما هو دقيق غامض، فيجعل الواضح من هذه المسائل في المرتبة الأولى.

هذا قضاء بالعقل، وهذا منطق الفطرة.

مخالفات لا تُقبل:

ما ذكرناه هنا هو من مقتضيات فقه الأوليات، ومن خالف فيه فقد خالف كل منظومة صحيحة للتربية والتعليم، فأغضب العقل، وأغضب الفطرة السليمة، واتبع هواه.

وهذا ما أشار إليه المصنف حين قال: (اعتبار المهم وتقديمه أبدًا شأن الصادقين في كل شيء.

فكل من طلب من علوم القوم دقيقها قبل علمه بجملة أحكام العبودية منها، وعَدَل عن جلي الأحكام إلى غامضها، فهو مخدوع بهواه، لاسيما إن لم يُحكمٍ الظواهر الفقهية للعبادات، ويحقق الفارق بين البدعة والسنة في الأحوال، ويطالب نفسه بالتحلي قبل التخلي، أو يدعوها إلى ذلك).

استئناس:

وينهي المصنف حديثه في هذه القاعدة بهذا النوع من الاستئناس بأقوال رجالٍ لهم قدمٌ راسخة في مجال التربية والتعليم.

واختار من هذين الحقلين رجلين، يلخص كل واحدٍ منهما رأيه في مبدأ الأوليات.

أما أحدهما:

وقد ألقى الشيخ الشرقاوي شيخ الأزهر: فهو **السّري بن المغلس السقطي، أبو الحسن البغدادي**، المتوفى سنة ٢٥٣هـ، وقد ترجم له الذهبي في سير أعلام النبلاء، وقد بين أنه قد حدث عن الفضيل بن عياض، وهشيم بن بشير، ويزيد بن هارون وغيرهم بأحاديث قليلة، وقد اشتغل بالعبادة والزهد، وصحب معروفًا الكرخي، وهو أجل أصحابه، وقد عاصره شيخ الطائفة الإمام الجنيد وروى عنه.

فهو إذًا رجل له قدم راسخة في التصوف، علمًا وسلوكًا، وله قدم راسخة في علوم الحديث رواية ودراية، وهي كلها مؤهلات للاستشهاد برأيه.

ولذا فقد نقل المصنف عنه في مجال الأولويات في التربية، فقال: (ولله در سريٍّ (رضى الله عنه) حيث قال: من عرف الله عاش، ومن مال إلى الدنيا طاش، والأحمق يغدو ويروح في لاش، والعاقل عن عيوبه فتاش).

والشخصية الثانية التي استأنس بها المصنف هي شخصية ابن عطاء الله السكندري، أحمد بن محمد بن عبد الكريم المتوفى سنة (٧٠٩هـ - ١٣٠٩م) يلقب **بتاج الدين** ويكنى **بأبي الفضل**، متصوف شاذلي من العلماء، كان من أشد خصوم شيخ الإسلام ابن تيمية.

وقد التقط المصنف حكمة من كتابه (الحكم)، وهي الحكمة المرقومة في شرح الشيخ الشرقاوي برقم (٣٢).

قال المصنف: **(وفي الحكم: "تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب، خير من تشوفك إلى ما حُجب عنك من الغيوب")**.

في مصر المتوفى سنة ١٢٢٧هـ ضوءًا على هذه الحكمة قريبًا مما فهمه المصنف، ولا يخلو ذكره من فائدة.

قال: [**(تشوفك)** أيها المريد. **(إلى ما بطن فيك من العيوب)** النفسانية: كالرياء، وسوء الخُلُق، والمداهنة، وحبِّ الرياسة والجاه، أي توجُّه همَّتك إلى زوال ذلك، بالرياضة والمجاهدة وطلب التخلص منه، ولا يكون في الغالب إلا على يد شيخ كامل ناصح. **(خير ذلك من تشوفك إلى ما حُجب عنك من الغيوب)** من خفايا القدر، ولطائف العِبَر، والأسرار الإلهية، والمعارف اللدنية، والكرامات الكونية، لأن

ذلك حظُّ نفسك، وليس لمولاك شيء معه، فلا تقصِدها بأعمالك، ولا تشغل قلبك بها، ولا تركن إلى ما ظهرَ منها، فإن ذلك يقدح في عبوديتك.

ولذا قالوا: (كُن طالبَ الاستقامة، ولا تكن طالبَ الكرامة)، فإن نفسك تتحرك وتطلبُ الكرامة، ومولاكَ يطلبُك بالاستقامةِ، ولأن تكونَ بحق مولاكَ أولى بك من أن تكونَ بحظ نفسك].

أما المصنف فقد ختم قاعدته هذه بأن أحال على ربه عالم النفوس، ومعلم الإنسان، فقال: (والله تعالى أعلم).

* * *

القاعدة التاسعة عشر

الخطاب الصوفي وتخصيص عمومه

اعتبار النِّسب في الواقع يفضي بتخصيص الحكم لعمومه، ومن ذلك وجود الغَيرَة على علوم القوم من الإنكار، وحماية عقول العوام من التعلق بما يَخُصُّ منها حاملٌ على وجود القصد إلى تخصيصها.

هذا مع كثرة ما يخص منها، ومداخل الغلط فيه علمًا أو عملاً أو دعوى أو غيرَ ذلك، فافهم، وأعط كل ذي حكم حقه، فالأعمال للعامة، والأحوال للمريدين، والفوائد للعابدين، والحقائق للعارفين، (والعبارات قوت لعائلة المستمعين، وليس لك إلا ما أنت له آكل).

* * *

الشـــرح

- - - -

إن التصوف باعتباره علمًا، وباعتباره سلوكًا، وباعتباره منهج تربية، يستلزم أن يكون فيه خطاب، يصدر من أكابر القوم إلى من يريدون تعليمه، أو توجيهه، أو تربيته.

والخطاب في الكثير الغالب يُلقى في المجتمعات وبين الجماعات، وهم أصناف ومستويات.

فهم يختلفون فيما بينهم في القدرة على الاستيعاب والمقدرة على التلقي.

وهم يختلفون فيما بينهم من حيث الأحوال والمقامات.

وهم يختلفون فيما بينهم من حيث النوايا والتوجهات.

وهذا الاختلاف على تنوعه يفرض علينا أن تكون لنا في الخطاب سنة رشيدة.

الخطاب النافع لا يضر بالعلم ولا يفسد المتعلم:

والفقيه في مجال التعليم، الخبير بأساليب التربية، البصير بطبائع الناس، لا يستعمل خطابه الدعوى على عمومه، بل إنه يخص كل جماعة من الناس بما يناسبهم من الخطاب.

وهذا التخصيص في الخطاب تكمن وراءه حيثيات وأسباب، منها:

١- هذه الغيرة التي ينبغي أن تملأ قلب الداعي إلى علوم القوم، والذي عُهد إليه أن ينشرها بين الناس، بحيث يجد في نفسه هذه الحمية التي تفرض عليه أن يحافظ على علوم القوم من أن يطعن عليها طاعن، ومن أن ينال منها كل من أخذه الشنآن على التصوف وأهله، إذ إن الداعي إلى علوم القوم الموكل بنشرها بين الناس، لو لم يلتفت إلى تخصيص الخطاب، لوقع في يد جماعة من الناس ممن ذكرنا لك، فأنكروا على القوم علومهم، وربما سخروا من سلوكهم، وهو أمرٌ نراه قد وقع كثيرًا، فشوش على أهل الحق، وانتقص أرباب الحقيقة.

٢- ثم إن تخصيص الخطاب فيه حماية للعوام من الناس، والبسطاء من العباد، فقد يكون الخطاب أعلى من مدركاتهم، فتعلق في أذهانهم أمورٌ لا يقصد إليها المربي، ولا يلتفت إليها المعلم.

وللخطاب درجات:

من أجل هذا يجب على المربي والمعلم أن يجعل خطابه في درجات، وأن يُقسِّم قوله إلى أنواع، يمنح كل مستوى من الناس ما يناسبه من نوع الخطاب.

١- فالعامة يناسبهم أن نخاطبهم بما يجب عليهم أن يعملوه، وأن نكلفهم به دون ما وراءه من أنواع الخطاب.

٢- أما المريدون فإنه من الجائز أن نخاطبهم بما يطرأ على المريد من أحوال، وهي بوارق من الحقيقة قد تعرض للمريد، ولكنها تنصرف عنه، فيجوز أن نخاطب المريدين بهذه الأحوال دون خوفٍ عليهم من الافتتان.

٣- أما الثمرات والفوائد، فإنها مما يناسب العابدين.

ولا بأس أن نذكر لهم شيئًا من المقامات، نبصرهم بها، ونتحدث معهم عنها، ونحملهم على أن يحرصوا على بلوغها.

٤- أما العارف الذي أخلى قلبه عما سوى الله من خلال طريق طويل اتبعه، حين أخذ نفسه بتصفيتها وتنقيتها من الشوائب التي تحجبها عن الله، فإنه لا بأس أن نحدثهم عن المعرفة التي تأتيهم من هذا الطريق، وأبواب العلم اللدني التي تنفتح عليهم فتوقفهم على الحقيقة بتمامها.

هكذا يتعدد الخطاب.

وهكذا تتنوع العبارات.

وأنت خبير ولا شك، أن العبارات بالنسبة للأرواح هي قوتها، كما أن المواد قوت الأجسام؛ فإذا هَجَمَت على جسم بأنواع من المواد لا يطيقها هذا الجسم، فسد الجسم واضطرب، وكذلك الأرواح تصلحها العبارات بما تدل عليه من المعاني، فلو قد هجمت على الروح بألفاظٍ وعبارات تثير فيها معانٍ، لم تكن الأرواح مستعدة لها، أفسدتها.

وهذه الفكرة التي يذكرها المصنف هنا بقوله: **(والعبارات قوت لعائلة المستمعين، وليس لك إلا ما أنت له آكل)** مقتبسة من بعض حكم ابن عطاء الله السكندري، قدس الله روحه، ونور ضريحه.

الآن وقد اتضح الطريق أمام كل داعٍ لهذا العلم، بحيث قد استقر أمامه أنه يجب عليه في مجال الخطاب أن يخصص العام، وأن يخص كل طائفة من الناس بخطاب من هذا العلم يناسبهم.

والله يهدي إلى صراطٍ مستقيم.

* * *

القاعدة العشرون

الاشتراك في الأصل يقتضي الاشتراك في الحكم

الاشتراك في الأصل يقضي بالاشتراك في الحكم.

والفقه والتصوف شقيقان في الدلالة على أحكام الله تعالى وحقوقه، فلهما حكم الأصل الواحد في الكمال والنقص، إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر في مدلوله.

وقد صح أن العمل شرط كمال العلم فيهما وفي غيرهما، لا شرط صحة فيه، إذ لا ينتفي بانتفائه، بل قد يكون دونه لأن العلم إمام العمل، فهو سابق في وجوده، حكمًا وحِكْمة، بل لو شُرط الاتصال لبطل أخذه، كما أنه لو شُرط في الأمر والنهي العمل، للزم ارتفاعُهما بفساد الزمان، وذلك غير سائغ شرعًا، ولا محمود في الجملة، بل قد أثبت الله العلم لمن يخشاه وما نفاه عمن لم يخشه، واستعاذ عليه الصلاة والسلام من علم لا ينفع، وقال: " أشد الناس عذابًا يوم القيامة، عالم لم ينفعه الله بعلمه"، فسماه عالمًا مع عدم انتفاعه بعلمه، فلزم استفادة العلم من كل محق فيه محقق له، ليس ضرر علمه في وجه إلقائه كعدم اتصافه، فافهم.

* * *

الشـرح

- - - -

هذه القاعدة قد حصدت مجموعة من المصطلحات، قد يتوقف على بعضها -على الأقل- فهم المراد منها؛ ولذلك سنحاول قبل شرح هذه القاعدة وبيان المراد منها أن نخص هذه المصطلحات كل مصطلح منها بكلمة، فإن احتجنا إلى بيان المعنى اللغوي فيه أضفناه إليه، وإلا اقتصرنا على بيان المعنى الاصطلاحي.

شرح المصطلحات التي اشتملت القاعدة عليها:

ومن بين المصطلحات التي اشتملت القاعدة عليها:

١- الأصل:

والأصل في اللغة العربية بحسب الوضع- ما يحتاج إليه غيره ولا يحتاج هو إلى غيره- وإن شئت قلت: إن الأصل في اللغة: هو الأساس الذي يُبنى عليه غيره- .

وأما في الشرع أو في الاصطلاح: فإنا نجد مدلوله قريبًا من المعنى الذي يدل عليه الأصل في الوضع اللغوي، فأنت تستطيع أن تقول: إن الأصل في الاصطلاح هو ما يُبني عليه غيره، ولا يُبنى هو على غيره، وأنت تستطيع أن تقول: إن الأصل في الاصطلاح أو في الشرع هو: ما يثبُت حكمه بنفسه ويُبنى عليه غيره- (هكذا رأيناه في التعريفات للجرجاني مع تصرفٍ يسير).

وما ذكرناه هنا عام في مدلوله كما ترى.

فإن أردت تخصيصه بأصول الفقه مثلاً أضفت إليه ما يومئ إلى هذا التخصيص، ولذا جاءت عبارة كمال الدين بن الهمام في التحرير وهو يتحدث عن أصول الفقه، يُعرّف الأصول بهذا الخصوص على هذا النحو: بأنه إدراك القواعد التي يُتوصل بها إلى استنباط الفقه.

هكذا يكون الأصل، وهذا هو مدلوله في الوضع اللغوي، كما هو مدلوله في الشرع وفي الاصطلاح.

٢- الحُكم:

هذا هو المصطلح الثاني الوارد في القاعدة التي نحن بصددها.

والحكم على العموم هو: إسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا- .

ويخرج بهذا التعريف ما ليس فيه حكم كالنسبة التقييدية، فهي لا تعني إيقاع الحكم لا بالسلب ولا بالإيجاب، وإنما قصاراها: تقييد المطلق.

وقد يقال: إن الحكم هو ما له عاقبة محمودة- .

أما **الحكم في الشرع فهو**: ما يصدر في الشريعة متعلقًا بأحكام المكلفين –

وللحكم أنواع مختلفة: منها:

أ- **الحكم العقلي**، وهو: الواجب، والمستحيل، والجائز.

ب- **والحكم الشرعي أو الفقهي**، ومراتبه: الواجب، والمندوب، والمباح، والحرام، والمكروه.

ج- **والحكم الخلقي أو القيمي**، ومراتبه: الخير والشر، أو الفضيلة والرذيلة، أو الحسن والقبيح.

د- **الحكم الوضعي**: وهو ما يشتمل على الشرط، والسبب، والمانع.

وتفصيلات الحكم تتوزعها علوم مختلفة تُطلب في مظانها ولا نطيل بها، فنحن معنيون هنا بما يُلقى ضوءه على القاعدة فيكشف عن المراد منها.

٣- الفقـــه:

ومن المصطلحات الواردة في هذه القاعدة – مصطلح الفقه- .

والفقه: هو في اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه. **وفي الاصطلاح**: هو العلم بالأحكام الشرعية العلمية المكتسب من أدلتها التفصيلية، وقيل: هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم، وهو علم مستنبط بالرأى والاجتهاد ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل، ولهذا لا يجوز أن يُسمَّى الله تعالى فقيهًا لأنه لا يخفى عليه شيء.

٤- التصوف:

والتصوف قد أشار إليه المصنف كثيرًا بما لا نطيل بذكره هنا.

وسنعلم قريبًا بمشيئة الله أنه شقيق الفقه في وظيفته، وفي سبب نشأته.

٥- الحـــق:

وأما الحق فهو في اللغة: الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، وفي اصطلاح أهل

المعاني هو: الحكم المطابق للواقع، ويطلق على: الأقوال، والعقائد، والأديان، والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله: الباطل.

وحق الله عز وجل هو: ما يجب على العبد أداؤه تجاه ربه من التزام الأوامر وفعلها، واجتناب النواهي والترفع عنها، مقرونًا ذلك كلّه بصدق التوجه إلى الله عز وجل.

٦- الشـــرط:

والشرط في الشيء هو: ما إذا وُجد وُجد الشيء، وإذا لم يُوجد تعطل وجود هذا الشيء.

ومع أن الشرط هو: ما يترتب على وجوده وجود غيره، وعلى عدمِه عدمُه إلا أنه ليس جزءًا من ماهيته، كدخول الوقت والوضوء، واستقبال القبلة، وطهارة الثوب، والبدن، والمكان للصلاة.

فإن هذا الذي توقف على وجوده وجود الشيء، وعلى عدمه عدمه، وكان جزءًا من ماهيته، فإن هذا يسمى ركنًا لا شرطًا: كقراءة الفاتحة، والركوع والسجود... إلخ للصلاة.

والأمر ظاهر لا سترة به.

٧- الكمال والنقص:

ومن المصطلحات الواردة في القاعدة: الكمال والنقص –

والكمال: شيء يضاف إلى غيره ولا يتوقف على وجود الغير وجوده، ولا على عدمِه عدمُه، وإنما يكون وجوده مضافًا إلى الشيء، مكملاً لهذا الشيء ومجملاً له، ويكون في عدم وجوده نقص، يعتري هذا الشيء لا يخفى على من يتأمله.

فالخشوع في الصلاة كمال، وكذا رفع الأيدي في أماكن رفعها... إلخ.

وهي مكملات ومحسنات تُضاف إلى الشيء فتجعله في أحسن أحواله، وعكسها نقصٌ لا يعارض وجود الشيء وإنما يُخل بكماله.

مبدأ محتوم:

وبعد هذه الوقفة مع المصطلحات نعود إلى القاعدة نحاول أن نفقهها، وأن نتعرف على مراد المصنف من ذكرها.

ولقد بدأ المصنف بذكر هذا المبدأ المحتوم الذي أراد أن يؤسس عليه ما يأتي بعده، فقال: **(الاشتراك في الأصل يقضي بالاشتراك في الحكم).**

وهذا المبدأ – كما ترى – يؤكد أن كل شيئين أو أشياء اشتركا أو اشتركوا في أصل واحد كان لابد من اشتراكهم في الحكم سلبًا أو إيجابًا.

وهو مبدأ عام يطلق على الأشياء المحسوسة من جمادات أو أحياء، كما يطلق على المعاني؛ فمحمد وبكر يشتركان في الإنسانية التي هي أصلهما، فيشتركان لذلك في الأحكام التي تترتب على الإنسانية من تنفس، ومرض، وموت... إلخ.

والصدق والأمانة يشتركان في مبدأ الأخلاق، فاشتركا لذلك في الحكم، وهو أن كل واحدة منهما فضيلة.

ولو تأملنا الأشياء على تنوعها لاتضح لنا صدق المبدأ، وهو: أن كل شيئين اشتركا في أصل واحد، لزم من هذا الاشتراك اشتراكهما في الحكم.

مثالٌ تطبيقي:

والمصنف يذكر لهذه الحقيقة مثالاً تطبيقيا بقصد تفعيلها؛ وبقصد توضيحها على العموم.

فيقول: **(والفقه والتصوف شقيقان في الدلالة على أحكام الله تعالى وحقوقه، فلهما حكم الأصل الواحد في الكمال والنقص، إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر في مدلوله).**

وهذا المثال الذي ذكره المصنف قد وظف له علمين: الفقه، والتصوف، وهما علمان قد يبدو في أول الأمر أنهما متباعدان، لا يجمعهما أصل، ولا يوحدهما انطباق الحكم على كليهما، غير أن من يتأمل في هذين العلمين، يجد أنهما يجمعهما أصلٍ واحد وهو: أن كلا منهما ما نشأ إلا ليدل على أحكام الله عز وجل، ويهدي المكلّفين إليها. وأن كلاً منهما ما نشأ إلا ليبين لله حقوقًا تجب مراعاتها.

والاشتراك في هذا الأصل – على ما رأيت – يستوجب الاشتراك في الحكم، فإذا ما وصف أحدهما بالكمال في موطن، وصف الآخر به ضرورة، وإذا ما وصف المفرط في التمسك بمقتضى هذين العلمين بالنقص، وصف به المفرط في التمسك بمقتضى العلم الآخر ضرورة؛ إذ الفرض أن هذين العلمين شقيقان لاتحاد

الأصل الجامع بينهما.

العلاقة بين العلم والعمل:

ولقد شاء المصنف بعد مشيئة ربه أن يذكر حكمًا ونقيضه، يطبقهما على المشتغلين بهذين العلمين من حيث الوفاء بمتطلباتهما، والإهمال في هذه المتطلبات.

ومتطلبات الفقه والتصوف: العلم والعمل، فالعلم بكلٍ منهما منحة كيانه، وذاتيته، ووجوده.

ويترتب على هذا العلم العمل بمقتضى هذا العلم.

والسؤال الآن: ما علاقة العلم بالعمل؟

والمصنف يؤكد أن إضافة العمل للعلم يُعتبر من المكملات، وليست شرط صحة فضلاً عن أن تكون ركنًا من الأركان، على ما علمت من معنى: الكمال، والنقص، ومن معنى الشرط والركن.

فيقول المصنف: **(وقد صح أن العمل شرط كمال العلم فيهما وفي غيرهما، لا شرط صحة فيه).**

الدليل على أن العلاقة بينهما ليست شرطًا:

والمصنف يجد نفسه مضطرًا إلى ذكر الدليل الذي يُثبت أن العلاقة بين العلم والعمل ليست شرطية، وإنما هي علاقة كمال أو نقص، فيسوق لنا دليلين: أحدهما: عقلي، والآخر: نقلي.

١ – أما الدليل العقلي فقد ساقه المصنف في هذه العبارة، قال: **(إذ لا ينتفي بانتفائه، بل قد يكون دونه لأن العلم إمام العمل، فهو سابق في وجوده، حُكمًا وحكمة، بل لو شُرط الاتصال لبطل أخذه، كما أنه لو شرط في الأمر والنهي العمل للزم ارتفاعُهما بفساد الزمان).**

ولعلك قد أدركت أن الدليل العقلي عند المصنف اتخذ له عُمُدًا وركائز من الفكر والواقع يقوم عليها، ومنها:

أ– أن المشاهدة والتجربة يقضيان بأن العلم كائن أو موجود، وكينونته ووجوده سابقان على العمل.

ب- ولو كان العمل شرطًا في وجود العلم؛ لانتفى العلم بانتفاء العمل، وهو باطل بالمشاهدة، ذلك أنه كلما تقدم الزمان وفسدت أخلاق الناس تقاعسوا عن العمل وبقى العلم مجردًا عن العمل، الأمر الذي يؤكد انتفاء شرطيته في وجوده.

ج- ويؤكد المصنف في هذه الجملة أنه لو اعتبرنا العمل شرطًا في العلم، لما استطعنا أن نتعلمه أو نُعلمه لعزوف الكثيرين عن العمل.

أما الدليل السمعي:

فنحن إذا تأملنا في مجمل آيات القرآن الكريم، وفي نصوص الأحاديث الشريفة لوجدنا صدق ما قلناه من أن العمل كمال العلم، لا شطره ولا شرطه.

أ- أما ما جاء في مجمل آيات القرآن فقد ساق المصنف بعضًا منه في هذه العبارة: **(وذلك غير سائغ شرعًا، ولا محمود في الجملة، بل قد أثبت الله العلم لمن يخشاه وما نفاه عمن لم يخشه)، [فاطر: ٢٨].**

ب- وأما ما اشتملت عليه السنة فقد ذكر بعضه في هذه العبارة: [واستعاذ (عليه الصلاة والسلام) من علم لا ينفع، وقال: " أشد الناس عذابًا يوم القيامة، عالم لم ينفعه الله بعلمه، فسماه عالمًا مع عدم انتفاعه بعلمه، فيلزم استفادة العلم من كل محق فيه محقق له، ليس ضرر علمه في وجه إلقائه كعدم اتصافه].

والأمر فيهما ظاهر إلا ما يكون من أمر الحديثين وتخريجهما.

أما الأول منهما: وفيه: أن النبي ﷺ استعاذ من علم لا ينفع فهو عند الترمذي في سننه برقم (٣٤٨٢).

وأما **ثانيهما:** وفيه: أن **أشد الناس عذابًا...** فقد أخرجه البيهقي من حديث أبي هريرة (رضى الله عنه) في شعب الإيمان برقم (١٧٧٨).

وإلا ما يكون من هذه الجملة التي ختم بها المصنف قاعدته العشرين، وفيها: **(فيلزم استفادة العلم من كل محق فيه محقق له، ليس ضرر علمه في وجه إلقائه كعدم اتصافه)**، وهذه عبارة ربما يتوقف أمامها البعض لما فيها من بعض الاستغلاق.

ونحن بصدد حلِّها نقول: إن نتيجة النظر في الأحاديث توجب علينا أن نتلقى العلم الصحيح من كل عالم مدقق، ولاسيما أن يكون قد أُتبع تدقيقه في طلب العلم

التحقق منه عن طريق التصفية، ثم تلقيه علمًا لدنيا.

والطرق المحتملة في استفادة العلم ثلاث: أعلاها وأرقاها: أن نأخذ العلم من المحقق المدقق، والثانية التي تليها أن نأخذ العلم عن عالم مدقق ولكنه قد فرط في العمل ففقد العلم معه كماله وزينته، ولكنه في النهاية علم، ثم تأتي الطريقة الثالثة بعد الثانية: يكون الناشر فيها للعلم الجاهل به، فلا علم عنده، ولا عمل صحيح.

ولو أننا قارنا بين هذه الطرق الثلاث لفازت الأولى بالقدْح المعلى، وكان لها قصب السبق، ولجاءت الثانية بعدها على شيء من الضرر يلحق الناشر للعلم، ولكنه ضرر نسبي يلحق المتعلم لفقده في معلمه القدوة، ولكنه ضرر على كل حال لا يقاس بالضرر الناتج من الطريق الثالث الذي جميعُ الحشدِ عليه رءوسٌ جهالٌ لا علم عندهم ولا عمل، فقد ضلوا وأضلوا، وهم دعاة على أبواب جهنم فاحذروهم.

* * *

القاعدة الحادية والعشرون

العمل للتصوف شرط كمال والتظاهر به بدونه تدليس

الأغلب في الظهور لازم في الاستظهار بما يلازمه، وقد عُرف أن التصوف لا يُعرف إلا مع العمل به، فالاستظهار به دون عمل تدليس، وإن كان العمل شرط كماله.

وقد قيل "العلم يهتف بالعمل، فإن وجده، وإلا ارتحل".

أعاذنا الله من علم بلا عمل، آمين.

* * *

الشـــرح

- - - -

نحن أمام هذه القاعدة نستشعر مجموعة من المشاعر يخالط بعضها بعضًا، فنحصِّل من هذه المخالطة على مزيجٍ بديع.

توضيح الألفاظ:

ولنبدأ أولاً بتحديد المعاني التي تدل عليها بعض الألفاظ، والتي تحتاج إلى تحديد.

وليس معنا من الألفاظ ما يحتاج إلى تحديد سوى لفظين فقط:

وأولهما: (التدليس):

والتدليس: مجردها: دَلَسَ في الماضي، والمصدر أو الاسم (دَلَسٌ).

ولابد لكي نفهم التدليس بالتشديد أن نعود إلى مجرده، ثم نضيف إليه ما يحتاجه المعنى من زيادة على المبنى فنقول: الدَّلَسُ، بالتحريك: الظلمة، وفلان لا يدالس ولا يوالس أي لا يخادع ولا يغدر، والمدالسة المخادعة. وفلان لا يُدالِسُكَ ولا يخادعك ولا يُخفي عليك الشيء. فكأنه يأتيك به في الظلام.

وقد استفاد علماء الحديث من هذا المعنى في بعض مصطلحاتهم الحديثية.

قال الأزهري: ومن هذا أُخذ التدليس في الإسناد، وهو أن يُحدِّث المُحَدِّثُ عن الشيخ الأكبر وقد كان رآه إلا أنه سمع ما أسنده إليه من غيره من دونه، وقد فعل ذلك جماعة من الثقات.

وما ذكره الأزهري هو ما أشار إليه صاحب التعريفات مع تفصيل وإيضاح.

قال: [التدليس من الحديث: قسمان، أحدهما تدليس الإسناد وهو أن يروي عمن لقيه، ولم يسمعه منه موهمًا أنه سمعه منه، أو عمن عاصره، ولم يلقه موهمًا أنه لقيه أو سمعه منه. والآخر تدليس الشيوخ: وهو أن يروي عن شيخ حديثًا سمعه منه فيسميه، أو يكنيه ويصفه بما لم يعرف به كيلا يُعرف]. الجرجاني ص٤٧.

والذي ذكره الأزهري ووافقه عليه الجرجاني هو ما جزم به صاحب دائرة معارف القرن العشرين ولم يذكر سواه.

قال: دلّس الرجل: غش، ودالسه: خادعه (٤/٥٣).

وعلى ما ذكر يكون التدليس عيب أخلاقي كما هو عيب في الرواية.

وعاد صاحب التعريفات ليأخذ الدلس من عموم الغموض والخفاء، فيرى أن هذا العموم يحتمل أن يستعمل الدلس في الفضيلة، والصلة العليا، والتلقي الراقي.

قال: [التدليس من الحديث: هي اللطيفة الروحانية، وقد يطلق على الواسطة: اللطيفة الرابطة بين الشيئين كالمدد الواصل من الحق إلى العبد] ص٤٨.

وثانيهما: (الظهور والاستظهار):

وهذه المادة التي شكلّت هذه المفردة، أصلها الأصيل أو المجرد في الفعل: ظَهَرَ، وهي في الجمع: أَظْهُرٌ وظُهُورٌ وظُهْرَانٌ.

والعرب يستعملونها لتدل على الوضوح، والتقوى، والعلو.

وقد تتغير هذه المعاني حين تطرأ زيادة على المباني في الألفاظ.

والإنسان قد يظهر بغيره من نوعه إذا أسند الغير ظهره إلى ظهره ليتقوى به، ومنه المظاهرة.

وقد يظهر ويتقوى المرء بانتسابه إلى نظامٍ معين، له مكانته الاجتماعية، وله مكانته الدينية، وله منتسبوه الذين اقتنعوا به.

ومن هذه المادة تُصاغ كلمة (الاستظهار).

ونحن نعلم أن الألف والسين والتاء هنا وفي أول كل فعل تكون لطلب مدلوله أو ادعائه، فمن طلب مدلول الفعل ليُعرَف به بين الناس وكان صادقًا، فلا بأس عليه.

ومن طلب مدلول الفعل وادّعى اتصافه به وكان كاذبًا، فهذا عيبه، لما فيه من الخداع والتضليل الذي يُعرف بين الناس بالتدليس.

ضابطة:

قال المصنف: **(الأغلب في الظهور لازم في الاستظهار بما يلازمه).**

وهذه ضابطة يذكرها المصنف هنا، وهي ضابطة أغلبية، خلاصتها: أن المرء إذا انتسب إلى جماعة، أو نظام، أو هيئة، فإنه يظهر بالتزامه هذه الصفات التي تقترن بما ينتسب إليه، وتُعدُّ من شعائره أو من شعاراته.

فإذا انتسب المرء إلى الإسلام ينبغي أن يلتزم بشعائر وشعارات الإسلام، بحيث يعلم من رآه من غير سؤال، النظام الذي ينتسب إليه، والديانة التي اختارها لنفسه.

والشعائر أو الشعارات هما الجانب العملي أو السلوكي لهذا الدين الذي اتبعه.

ولو اتبع المرء دينًا آخر وظهر به، فإن هذا الدين الآخر له شعائر وشعارات تخصه، وهي كذلك الجانب العملي للدين الذي اختاره.

والأمر لا يختص بالديانات، وإنما هذه الضابطة عامة تشمل كل هيئة اعتبارية يظهر الفرد بالانتماء إليها.

وما من هيئةٍ إلا ولها جانبٌ سلوكي عملي، إذا التزم الأفراد به عرف الناس انتماءهم وتوجهاتهم.

وهذا الجانب السلوكي في كل جماعة أو نظام، هو في الحقيقة كمال هذا النظام الذي يرتفع الأفراد المنتمون إليه بأدائه، وتعمهم النقيصة إذا هم قصروا في أدائه، على نحو ما ينقص الفرد بتقصيره في أداء هذا العمل، أو إتباع هذا السلوك.

التصوف في إطار هذه الضابطة:

قال المصنف: **(وقد عُرف أن التصوف لا يُعرف إلا مع العمل به، فالاستظهار به دون عمل تدليس، وإن كان العمل شرط كماله).**

والتصوف باعتباره نظامًا له باطنه وله ظاهره يحدد علاقة الفرد بربه، لا يمكن أن نعرف المُنتمي إليه، وأثر التصوف في هذا المنتمي، إلا من خلال هذا العمل الذي يظهر في سلوك الفرد، ويظهر الفرد به.

وقد علمنا مما سبق أن العمل للتصوف شرط كمال، وشرط الكمال يزدان به كل نظام، ولكن النظام لا ينتفي بعدم وجوده.

أما المنتمي إلى التصوف لو ادعى انتسابه إلى هذا النظام، وقصّر في أداء العمل الذي هو شرط كمال النظام، فإن النقص إنما يلحق هذا المنتمي للنظام ادعاءً، لأن قصارى الأمر فيه أنه ضلل الناس، وخدع أعينهم، وحملهم على تكوين فكرة عنه هي إلى الخطأ أقرب، وهذا ما يسمى بالتدليس من الدلس وهو الظلمة.

ويبقى نظام التصوف مصون الجانب مع تدليس الأدعياء، لسبب بسيط وهو: أن العمل بالنسبة للنظام شرط كمال، وادعاء المنتسب إلى النظام العملَ مع الكذب للاستظهار به تضليل وخداع، ينال من أخلاقه، وحُسن الخلق شرطُ صحة لكمال الشخصية.

فتأمله فإنه مهم.

العلاقة بين العلم والعمل:

قال المصنف في العلاقة بين العلم والعمل: (**وقد قيل: العلم يهتف بالعمل فإن وجده، وإلا ارتحل، أعاذنا الله من علم بلا عمل، آمين**).

إن هذا قول رجل مجرب صاحب أحوال ومقامات، قد رقى في المقامات وتبدلت عليه الأحوال تحت مظلة التصوف، قد نقله عنه المصنف هنا.

وهذا القائل هو: سُفيان الثوري (٩٧ – ١٦١هـ – ٧١٦ – ٧٧٨م). ترفع عن شهوات الدنيا، حيث طلبته الدنيا إلى الحكم والقضاء فأبى، نشأ بالكوفة ثم خرج منها إلى الحرمين الشريفين، وتعلق بأهداب العلم وتوجّه بالعمل، ثم رحل إلى البصرة ومات بها، ولكنه قد عاش في التاريخ وضمير الأمة.

وهذا القول الذي نقله المصنف عنه يلخص تجربة حياته، استودعها هذه الحكمة القليلةُ ألفاظها، العظيمةُ معانيها.

ومن فضل الله على العلماء والعاملين أنهم كلما عملوا بمقتضى علمهم، أقبل عليهم العلم ينمو في صدورهم، ويضيء قلوبهم، ويزكّي أفئدتهم.

والخَسار والبوار لمن علم ولم يعمل، لأن العلم يسأم الإقامة معهم، ومن سأم العلمُ الإقامة معهم ارتحل عنهم.

أعاذنا الله من علم بلا عمل. آمين.

* * *

القاعدة الثانية والعشرون

العلم بالأحكام سابق على العمل بمقتضاه

لا يصلح العمل بالشيء إلا بعد معرفة حكمه ووجهه.

فقول القائل: "لا أتعلم حتى أعمل"، كقوله: "لا أتداوى حتى تذهب علتي"، فهو لا يتداوى ولا تذهب علته.

ولكن العلمُ، ثم العملُ، ثم النشرُ والإفادة، وبالله التوفيق.

* * *

الشـــرح

ـــ ـــ ـــ ـــ

هذه القاعدة تتحدث عن العلم والعمل من جديد، وتتناول العلاقة بينهما من زاوية أخرى غير ما سبقت الإشارة إليه.

ونحن قبل أن نتحدث عن محتوى هذه القاعدة وما يقصد إليـــه المـــصنف مـــن كتابتها، ننظر فيما تحتويه من ألفاظ ونزيل ما يعتريها من غموض.

بيان معاني الألفاظ:

وليس هنا من الألفاظ ما يستحق أن نقف عنده سوى لفظة (الحكم)، خاصـــة أن المصنف يستعملها ويقصد من ورائها ما تدل عليه من المعنى الشرعي، وهـــو مـــا نلتزم به.

والحكم في الشرع على ما بينه ابن الحاجب، هو: خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

والمراد من خطاب الشارع: الوصف الذي يعطيه الشارع لما يتعلـــق بأفعـــال المكلَّفين، كأن يقال: إنه حرام أو مكروه أو مطلوب أو مباح، أو صحيح أو باطـــل، أو هو شرط أو سبب أو مانع... الخ، على ما هو مذكور في مظانه ولا نطيل به.

قضية هذه القاعدة:

قال المصنف: **(لا يصلح العمل بالشيء إلا بعد معرفة حكمه ووجهه).**

فقول القائل: " لا أتعلم حتى أعمل"، كقوله: "لا أتداوى حتى تذهب علتي" فهـــو لا يتداوى ولا تذهب علته.

ولكن العلمُ، ثم العملُ، ثم النشر والإفادة، وبالله التوفيق).

وقضية هذه القاعدة في الإجابة على هذا السؤال، وهو: لو كان هناك شيءٌ من الأشياء، أو مذهب من المذاهب، أو قضية من القضايا، تستلزم عملاً يقوم على العلم بأسرار هذا العمل ومقوماته، وله حكمة ووجه، وبالإمكان نشره بين الناس لتعم منه الفائدة، فبأي الأشياء نبدأ، أنبدأ بالعلم، أم نبدأ بالعمل، أم بالنشر؟.

هذا هو السؤال، وإجابته هي موضوع قضية هذه القاعدة.

والمصنف قد حسم الأمر حسمًا، وجعله في أن مرتبة العلم بالشيء وزواياه وأسراره هي سابقة بالضرورة على العمل.

وحَسْمُ المصنف على هذا النحو يجعلنا نقف معه قليلاً؛ ففي القرآن الكريم تناولٌ لهذه القضية، حيث قد جاء طرحها في أكثر من موضعٍ من سور القرآن.

ففي سورة البقرة يدعو إبراهيم الخليل ربه بأن يبعث حول البيت الحرام نبي، وكان من دعائه أن قال: **(ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم)** [البقرة: ١٢٩].

وفي هذا النص من دعاء إبراهيم (عليه السلام) تَقَدُّم التعليم على التزكية، أو التعليم على العمل.

وفي امتنان ربنا على الأمة بإرسال سيدنا محمد (ﷺ) كان التعبير في سورتي آل عمران والجمعة بتقديم التزكية على العلم.

ففي سورة آل عمران (١٦٤): **(لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين)**.

وفي سورة الجمعة آية: ٢: **(هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين)**.

ونحن نستطيع أن نضيف هاتين الآيتين المتقاربتين في الألفاظ، وهما في سياق الامتنان إلى آية البقرة في السياق نفسه، حيث قال الله تعالى: **(كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون)** (١٥١).

والمتأمل في هذه الآيات يجد أن الظاهر منها في دعاء إبراهيم (عليه السلام)، أنه طَلَبَ إلى ربه أن يبعث في هذه البقعة رسولاً يعلم الناس الكتاب والحكمة، ويزكيهم بعد تعليمهم، والتزكية في أقرب معانيها هي تقوية الملكة في النفس بالسلوك، بحيث يجد الإنسان من نفسه أنه قادر على الفعل الرشيد والقول الحسن من غير مجهود أو روية.

فارتباط التزكية على كل حال بالسلوك قبل تكون الملكة في النفس وبعدها.

وهذا الوجه، وذلك السياق هو نفسه ما ذكره المصنف من وجوب تقديم التعليم على العمل.

غير أن الآيات الأخرى في سورة البقرة (١٥١)، وفي سورة آل عمران (١٦٤)، وفي سورة الجمعة (٢) كلها على غير هذا السياق، حيث قدم الله فيها التزكية على التعليم على وجه يُفهِمنا إذا أردنا أن نجمع بين السياقين في القرآن، أن دعوة إبراهيم قد جاءت على أساسٍ من المنظومة التعليمية والتربوية من الجهة النظرية؛ إذ من الطبَعي أن يكون التعليم والإرشاد أولاً، ثم يأتي العمل تاليًا له، أما من الناحية العملية فإنه لا يجوز منطقيًا أن نقول للمكلَّف توقف عن أداء التكاليف التي تزكو بها نفسك، وتستجيب بها لأمر ربك ونهيه، إلى أن تتعلم، لأن هذا التوقف وما يحتاج إليه التعليم من زمن هو في الحقيقة، سيكون موضع تساءل من الشارع لعبده، إذ إنه ليس هناك نص يعفي المكلَّف من مباشرة التكليف في فترة التعليم.

الخروج من الإشكال:

وكلام المصنف هنا يحتاج إلى بعض التأمل فيه، لأنه يفرض التعلم أولاً ليأتي العمل بعد ذلك تابعًا مكملاً لهذا التعلم.

وهذا يُشكّل أمامنا لونًا من الإعضال.

ونحن ربما نستطيع أن نخرج من هذا الإعضال إذا خصصنا مراد المصنف، وقلنا: إن قضيته هنا إنما تتصل بالشريعة والحقيقة، أو إن شئت قل: إن قضيته هنا تتصل بالفقه والتصوف.

ولو قد كان هذا هو مراد المصنف لارتفع الإشكال؛ إذ إن القوم مجمعون على أنه من لم يقدم الشريعة والعلم بأحكامها، ومن لم يفقه مسائل الفروع على وجهها ويقدم ذلك كله على أخذه في ممارسة التصوف، إن من لم يفعل ذلك سيضل الطريق.

هكذا قال القوم.

ولو كان كلام المصنف هنا مقصود به ما قلنا وما درج القوم عليه (وهو الظن

بهم) لما كانت هناك وقفة للتأمل فيما ذكره.

ونحن لسنا بقادرين على أن نحمل التزكية في الآيات على محامل الرازي وغيره، من نحو: الطهارة، أو الشهادة، أو النمو؛ إذ إن سياق الآيات إنما يؤكد لنا أن الطرح كله قائمٌ على أساسٍ من العلم والعمل، ليرتفع الفرد بقوتيه النظرية والعملية على السواء.

وما علينا بعد ذلك أن نقول: إن عبارة المصنف وإن كانت توحي بالعموم، إلا أننا نرى أن هذا العموم يخصصه أقوال أئمة القوم والمصنف واحدٌ منهم.

فتأمله فإنه يفيدك.

وماذا بعد العلم والعمل؟

ثم ينهي المصنف حديثه في هذا المجال بالإشارة إلى وظائف أناس قد ارتفعت هممهم، وعلَتْ قامتهم في مجال علاقتهم بهذا الدين.

ولعل المصنف قد استقى إشارته هنا من القرآن الكريم، حيث قسَّم القرآنُ المكلّفين من أمة الإجابة إلى قسمين:

أحدهما: الذين تلقوا هذا الدين علمًا وعملاً، وغايتهم القصوى: أنهم قد التزموا هذا الدين فعلموا أحكامه، وثبّتوا في قلوبهم عقائده، وطبعوا سلوكهم بعمله الصالح.

وثانيهما: هؤلاء القوم من الناس الذين قبِلُوا هذا الدين، فتعلموا أصوله وفروعه، وثبتوا في قلوبهم عقائده، وطبعوا سلوكهم بعمله الصالح، ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد؛ إذ إنهم قد رأوا في أنفسهم همة على نشر ما علموه من هذا الدين، وحمل الناس عليه، وعلى العمل به بالحكمة والموعظة الحسنة كي يعم نفعه.

لقد رأى المصنف هذه القسمة في القرآن الكريم حين قرأ من سورة الأحقاف قوله تعالى: (**إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون**) (١٣)، وحين قرأ الفريقين جميعًا في سورة فصلت (٣٠- ٦٦) (**إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون* نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدعون* نزلاً من غفور رحيم* ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحًا وقال إنني من المسلمين**).

وسواء استقى المصنف ما ذكره من فهمه لآي القرآن الكريم، أو كان ذلك من فطرته وبنات أفكاره، فإنه قد رأى – وهو محقّ فيما رآه – أن القوم ينبغي أن يكونوا من الفريق الثاني، فيكون عليهم تَعَلُّمُ العلم وتعليمه، والعمل بمقتضاه، والحرص على نشره بين الناس كي يعم نفعه.

وهذه هي جملته التي أنهى بها قاعدته: **(ولكنْ العلمُ، ثم العمل، ثم النشر والإفادة، وبالله التوفيق).**

***

القاعدة الثالثة والعشرون

أخذ العلم من مظانه في التصوف وغيره

طلب الشيء من وجهه، وقصدُه من مظانه، أقرب لتحصيله.

وقد ثبت أن دقائق علوم الصوفية مِنَحٌ إلهية، ومواهبُ اختصاصية، لا تنال بمعتاد الطلب، فلزم مراعاة وجه ذلك، وهو ثلاثة:

أولها: العمل بما عُلم على قدر الاستطاعة.

الثاني: اللَّجأ إلى الله في الفتح على قدر الهمة.

الثالث: إطلاق النظر في المعاني حالَ الرجوع لأصل السنة ليَجِدَّ الفهمُ، وينتفي الخطأ، ويتيسَّر الفتح.

وقد أشار الجنيد رحمه الله لذلك بقوله: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، والمراء والجدال، وإنما أخذناه عن الجوع والسهر وملازمة الأعمال" أو كما قال.

وعنه (عليه الصلاة والسلام): "من عمل بما علم ورَّثه الله علم ما لم يعلم".

وقال أبو سليمان الداراني (رضى الله عنه): "إذا اعتادتْ النفوس ترك الآثام في الملكوت، ورجعت إلى صاحبها بطرائف الحكمة من غير أن يؤديَ إليها عالمٌ علمًا" انتهى.

* * *

الشــرح

- - - -

في هذه القاعدة رسم المصنف الطريق المختصر أمام طالب العلم، والذي يريد تحصيله بأقل مجهود، سواء كان طالبُ العلم هو من يطلب العلمَ الشرعي (ومنه التصوف)، أو كان طالب العلم ممن يطلب العلم على اتساع دوائره.

شرح غوامض الكلام:

والظاهر أمامنا وضوحُ ألفاظ هذه القاعدة فيما عدا مفردة واحدة جاءت بضبط اختلفت النسخ فيه.

وهذه المفردة فعلها المجرد (لَجَأَ)، ومضارعه (يَلْجَأُ) وهو من باب (نَصَرَ، يَنْصُرُ)، وهو في المتعدي (ألجأ) بمعنى: (أسند)، ومصدره (الإلجاء).

أما المجرد (لَجَأَ، يَلجأ) فمصدره: (لَجْئًا، ولُجُوءًا، ومَلْجأً).

والمصنف لم يستعمل مصدرًا من هذه المصادر الأربعة، هذه الثلاثة ومصدر المتعدي بالهمزة (الإلجاء)، وإنما الأقرب اعتماده هو أن نضبط ما رأيناه في بعض النسخ هكذا (اللَّجأ) بلام مشددة مفتوحة، وجيم مفتوحة، وهمزة خاضعة للإعراب.

واللفظ بهذا الضبط موجود في المعاجم بمعنى: (المَعْقِل)، وهو وإن كان مستقيمًا في معناه إلا أنه قلقٌ في السياق.

وعليه. فاستعمال أحد المصادر الثلاثة من المجرد (لَجْئًا، ولُجُوءًا، ومَلْجَأً) يريح السياق ويؤدي المعنى المراد.

ولعل ما رأيناه في بعض النسخ من ضبط اللفظ فيه خطأ من النساخ، ويكون المصنف قد كتبها: (اللجئ) وهو أحد المصادر في الثلاثي كما ترى.

ضابطة:

قال المصنف: (**طلبُ الشيء من وجهه، وقصدُه من مَظانه، أقرب لتحصيله**).

إن من حكمة الحكيم المَنُّ على الإنسان بالتكريم، فأعلا قدره، وميز مكانته.

ومن أهم ما يتميز به: أنه كائنٌ تراكمي تنتقل في نوعه تجارب الأجداد إلى الأحفاد، وحكمة السلف إلى الخلف.

ومن أهم ما يتميز به كذلك: أنه كائن مفكر، أو كما يقولون عنه: إنـــه حيــوان ناطق.

ولأنه كائن مفكر أو حيوان ناطق تجد في طبعه أنه طُلَعَة يهوي معرفة الأشياء وكشف أسرارها.

ولأن الله كريم فقد خلقه ومعه أدوات المعرفة التي تساعده على اكتشاف أسرار الله في كونه.

ومن أدوات المعرفة هذه الحواس: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس.

ومن أدوات المعرفة: هذه القوى العاقلة القادرة على ترتيب المقدمات التي توصل إلى نتائجها. والقادرة على تحليل وتفكيك المركب من المحـــسوسات والمعقــولات، لاختبار وظيفة كل جزءٍ على حدة لتتأكد من تأديته لوظيفتيــه الخاصـــة والعامـــة. والقادرة على التركيب بعد التفكيك، ووضع كل جزء في مكانه مع التأكد من أدائـــه لوظيفته في تحصيل المعارف.

ومن الأدوات التي منحها الحكيم إلى الإنسان لتساعده على الحفاظ على مكانته، واكتشاف المجهول من الأسرار في الكون، القوة المتخيِّلة، وعن طريقها يتم فرض الفروض وراء الظواهر للمساعدة على اختبارها، واختيار الصالح منها.

ومن الأدوات التي منحها الله لهذا الكائن المتميز هذه الذاكرة الحافظة التي منها ما يختص بالفرد، ومنها ما تختص به الأمة، وهي أداة تعين الإنسان الفرد أو الأمة الجماعية لتتأكد من سوابق الأحداث والرجال، فتستفيد من سوابق الأحداث نتائجهـــا الجادة، وتستفيد من سوابق الرجال سلوكهم الرشيد.

هذه بعض حكمة الله الحكيم من خلق الإنسان.

وعلى هذه الخلفية اعتمد المصنف في إرشاد كل عالم معاصر يعــيش زمانـــه، ويحب أن يستثمر لحظته، ويحقق مكانته بالعلم والمعرفة.

يرشد المصنف كل باحث عن الحقيقة في مجاله إلى أن يطلـــب الـــشيء مـــن مظانه، وعلى الوجه الذي يرتضيه. فمن كان منشغلاً بالتاريخ أو روايـــة الأخبـــار والأحاديث، أو المتتبع للسير، يجب عليه أن ينتهج المنهج الاستردادي بعد أن يتقن قواعده، ويُلم بمعطياته، ويحيط بكل أصل يجب إتباعه فيه، فإن هو قد فعل والتـــزم

بهذه الضوابط وصل إلى مقصوده من أقرب طريق، ومن كان منشغلاً بعلمي الكون والحياة (**أعني الطبيعة والأحياء**) وجب عليه أن يتقن المنهج التجريبي، وأهم ما فيه قواعد الاستقراء والتتبع، وهو منهج يقوم على الملاحظة، وفرض الفروض، ثم اختبار هذه الفروض، وإجراء التجربة على الأقرب منها إلى الحقيقة قبل اعتماده؛ بحيث يُعرِّضه للتجربة مرة بالإيجاب، ومرة بالسلب، ومرة بهما جميعًا، فإن استقام الأمر له وضعه في جملة كلية مُعَبِرة، وسماه قانونًا، فإن اجتمعت له مجموعة من القوانين، سماها النظرية.

فإن هو فعل في هذا المجال ما يجب عليه، ولم يهمل في شيء منه، استقام له البحث في مجالي الطبيعة والأحياء، وحصّل النتائج من أقرب طريق.

ومن كان منشغلاً بعلم الفقه يجب عليه أن يهتم بقواعد علم الأصول التي ترشده إلى كيفية استخراج الحكم من الدليل. ثم عليه أن يحْصي الأدلة التي يعتمدها من مصادر تلك الشريعة، من نحو: الكتاب والسنة، والقياس والإجماع، وما يرجحه بعد ذلك من مصادر من نحو المصالح المُرْسَلة.... الخ.

والباحث إن استقامت له أدواته كان فقيهًا، فإن علت في البحث هامته كان مجتهدًا (والله يَمُنّ بفضله على من يشاء).

الآن وقد حدثتك من خلال هذه الأمثلة عن الطرق الصحيحة، والمناهج المُعْتَمدة في كل علم، وأنا لا أستقصي وإنما أضرب المثل، ولما ذكرته من الأمثال أشباه ونظائر.

والضابطة التي يرشدك المصنف إليها أيا كان موقعك في تحقيق شخصيتك، قد أصبحت الآن واضحة المعالم، بينة الشطآن، فالباحث النجيب عليه أن يطلب الشيء من مظانه، وبالمنهج الذي يلائمه، وإلا مثل الطريق، وقد سُلب منه ما منح له. (ونسأل الله أن يجنبنا السلب بعد العطاء).

المتصوف وطالبُ العلم:

قال المصنف: (**وقد ثبت أن دقائق علوم الصوفية مِنحٌ إلهية، ومواهبُ اختصاصية، لا تُنال بمعتاد الطلب، فلزم مراعاة وجه ذلك، وهو ثلاثة:**

أولها: العمل بها عُلم على قدر الاستطاعة.

الثاني: اللّجأ إلى الله في الفتح على قدر الهمة.

الثالث: إطلاق النظر في المعاني حالَ الرجوع لأصل السُنّة ليجدّ الفهم، وينتفي الخطأ ويتيسَّر الفتح).

وإذا كانت هذه الضابطة قد استقرت على هذا النحو، واتضحت بين يديك بالأمثلة، فاعلم بأن التصوف خاضع لتلك الضابطة، لكن على وجهه هو، لا على وجه من الوجوه التي علمت.

فعلوم التصوف لا تُنال بحاسة من الحواس المُدركة.

وعلوم التصوف لا تُنال بالقوة المفكرة.

وعلوم التصوف لا تُنال بهذه المساعدات: كالذاكرة والمتخيلة.

وإنما علوم التصوف تُنال بوجوهه التي تعددت زواياها وتنوعت، وتعاونت للمساعدة على إدراك هذه العلوم.

وهذه الوجوه لم يأتِ واحد منها على الطريق المعتاد لتحصيل العلوم، وإنما هذه الوجوه التي بُني منها طريق التصوف لتحصيل العلوم، كلها منح إلهية، ومواهب اختصاصية لا تنال بمعتاد الطلب، فيجب أن يكون هذا الطريق بما له من عناصر كونته خاضعًا للملاحظة، حاضرًا دائمًا في بؤرة الاهتمام.

والعناصر التي يتكون منها هذا الطريق المَعرفي الخاص بالتصوف، قد حصرها المصنف في ثلاثة.

أولها: ما أشرنا إليه من قبل، وهو أن: سالك الطريق لا يجوز فقط أن يكون مجيدًا لعلوم الشريعة، واقفًا عند حدود معرفة أوامر الله ونواهيه، وإنما يجب عليه - إن كان جادًا في الطلب - أن يُتوج العلم بالعمل، وأن يُزين المعرفة بحُسْن السلوك، وأن يجتهد في تحويل النظري إلى الواقعي حتى تتراءى الشريعة بين يديه كائنًا حيًا يمشي على الأرض، على أن يكون ذلك بقدر استطاعته، وطاقة جُهده، محمولاً كله على إخلاص التوجه إلى الله به.

وثانيها: أن يلجأ سالك الطريق إلى الله (عز وجل)، يقف ببابه طالبًا الفتح منه، ولا يمل من تكرار الإلحاح عليه؛ فإن الله لا يمل حتى يمل عبده. وعلى الطالب دائمًا أن يديم الوقوف بين يدي الله مادًا يده إليه كالمسكين المُستَعْطِي يترك لروحه

العنان تمارس الرقي في الاتجاه المقصود، ويكون مع رقي روحه مترصدًا لما يَعرِض إليه من الأحوال، يلتقط ما يبرقُ إليه منها وما يبقى بين يديه من هذه المعلومات التي تأتيه من ربه، وقد تُلقى إليه في رُوعه في حالة من الإدراك التام والاستيعاب الشامل.

وثالثها: أن يعود المتلقي إلى ما اجتمع لديه من المعارف، وينظر فيها على مقياس ما سبق من طريقة النبي (ﷺ)، وطريقة الصحابة الذين اتبعوه، وما ورثه الخلف عن السلف، وطبقوه في حياتهم العلمية إحاطة بالدليل، واستنباطًا للحكم، واستيعابًا لمصادر الشريعة، كما طبقوه عمليًا على سلوكهم على قدر طاقتهم، وعلى مقدار عزائمهم، حتى صار كله سنة متبعة، وطريقة مرشدة ومُلهِمة.

يجب على المتلقي إذًا أن يعود إلى ما اجتمع لديه من المعارف يتأمله، ويفحصه، ويقيسه إلى ما ثبت لديه من هذه السنن والطرق التي ذكرتُ لك.

فإن وجده موافقًا لهذه السنة وتلك الطريقة ازداد وثوقه به علمًا، بحيث يدفعه إلى العمل بمقتضاه.

ويظل هكذا يعمل ليعلم وهو يقول لربه كما قال القرآن لنبيه: **(وقل ربي زدني علمًا)**.

فإذا ما تحصّل على علم جديد عمل بمقتضاه ليزداد علمًا، ويزداد بعلمه يقينًا وثقة فيه، فيجد نفسه أخيرًا قد جدَّ فهمه ورسخ علمه، وانتفى عنه احتمال الخطأ، وتيسر له الفتح.

إشادة القوم بالطريق المَعرفي للتصوف:

قال المصنف: **(وقد أشار الجنيد رحمه الله لذلك بقوله: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، والمراء والجدال، وإنما أخذناه عن الجوع والسهر وملازمة الأعمال" أو كما قال....... وقال أبو سليمان الداراني (رضى الله عنه): " إذا اعتادت النفوس ترك الآثام جالت في الملكوت، ورجعت إلى صاحبها بطرائف الحكمة من غير أن يؤدي إليها عالمٌ علما ")**.

والمصنف قد ذكر رجلين من كبار رجال التصوف اكتملت لديهما التجربة الصوفية، كما استوى بين أيديهما العلم الصوفي.

وأول هذين الرجلين **هو شيخ الطائفة الجنيد بن محمد النهاوندي، ثم البغدادي القواريري** المتوفى (٢٩٧هـ - ٩١٠م) **الخزاز، كنيته أبو القاسم** صوفي من كبار الصوفية، وهو عالم بالدين عقيدة وشريعة تفقه على أبي ثور وسمع من السري السقطي وصحبه وصحب الحارث المحاسبي، وكان عابدًا أورثه علمه وعبادته أن تفوه بالحكمة، وكان زاهدًا عفيفًا لا يجود الزمان بمثله إلا الواحد بعد الواحد، وكان قوي الخطاب سريع البديهة ثقفًا لقنًا.

وهذه مكونات للشخصية، تؤهل صاحبها إن دعا غيره إلى الله أن يُستجاب له، وإن جلس واعظًا أو معلمًا تنوعت أغراض طالبيه وجلسائه.

حكى عنه المصنف ما قد أثبتناه بين يديك في الحكم على طريق الصوفي إلى المعرفة، وبيان معالم هذا الطريق.

وفي عبارة المصنف التي أثبتناها بين يديك ما يفيد أنه قد تصرف في كلام الجنيد الذي نقله.

وعبارة الجنيد كما نقلها القشيري في رسالته (ج١ ص١٠٦) هي: [سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي رحمه الله يقول: سمعت محمد بن عبد الله الرازي يقول: سمعت أبا محمد الجريري يقول: سمعت الجنيد يقول: " ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع؛ وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات"].

وثاني هذين الرجلين اللذين نقل المصنف كلامهما هو: عبد الرحمن بن أحمد، وقيل ابن عطية العنسي المذحجي المتوفي (٢١٥هـ - ٨٣٠م) كنيته أبو سليمان، زاهد مشهور، من أهل داريًا **(بغوطة دمشق)** رحل إلى بغداد وأقام بها مدة، ثم عاد إلى الشام، وتوفى في بلده، رسخت قدمه في التصوف، وله أقوال تناقلها الرواة في الزهد، روى عن سفيان الثوري وجماعة، وروى عنه تلميذه أحمد ابن أبي الحواري وآخرون.

وما نقله المصنف عنه هنا هو في مضمونه مؤديًا لنفس الغرض الذي استهدفه الجنيد من قبل، وشرحناه بين يديك.

وعبارته واضحة لا سترة بها.

نقلٌ يحتاج إلى نظر:

وفي نقل المصنف هنا قوله: (وعنه (عليه الصلاة والسلام): **"من عمل بما علم ورثّه الله علم ما لم يعلم "**).

وفي نسبة هذا القول إلى النبي (ﷺ) نظر.

قال العجلوني في (كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس) (م٢): (**من عمل بما علم...... وساق الأثر**). ثم قال: رواه أبو نعيم عن أنس.

وعبارة أبو نعيم في الحلية بالسند إلى عبد الواحد بن زيد قال: " كان يقال: من عمل بما علم فتح الله له ما لا يعلم".

وفي سنن الدارمي بسنده إلى علي بن أبي طالب كلام طويل في هذا المعنى لم يرفعه إلى رسول الله ﷺ (ج١ ص ٣٨٢ ح رقم ٣٩٤).

وفي معجم ابن المقري بالسند إلى عبد الواحد بن زيد، وذكر ألفاظًا قريبة مما في الحلية. المعجم (ج١ ص ١٢١ ح رقم ٣١٥).

وفي بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار لأبي بكر الكلاباذي بسنده قال: [قيل: جاء في الحديث: **"من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم"** (ج١ ص٩٩).

وجملة القول: أننا لم نجد لهذا الأثر طريقًا صحيحًا يرفعه إلى النبي (ﷺ)، مما يحملنا على القول مطمئنين لما نقول: إن قصارى القول في الحكم على ما ذكره المصنف هنا: أنه قول مأثور، وليس حديثًا مرفوعًا.

قال أبو نعيم بعد رواية هذا الأثر عن أنس: ذكر أحمد بن حنبل هذا الكلام عن بعض التابعين عن عيسى بن مريم (عليه السلام)، فوهم بعض الرواة أنه ذكره عن النبي (ﷺ).

نسأل الله أن يجنبنا الوهم، وأن يغمسنا في نور العلم، وأن يمنّ علينا بنعمة الفهم. آمين.

* * *

القاعدة الرابعة والعشرون

صعوبات على طريق التصوف

ما ظهرت حقيقة قط في الوجود إلا قوبلت بدعوى مثلها، وإدخال ما ليس منها عليها، ووجود تكذيبها.

كل ذلك ليظهر فضل الاستئثار بها وتتبين حقيقتها بانتفاء معارضها (فينسخ الله ما يُلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته) [الحج: ٥٢].

وللوارث نسبة من الموروث، وأشد الناس بلاء الأنبياء، ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل، إنما يبتلي الرجل على قدر دينه".

فمن ثَمَّ كان أهل هذا الطريق مبتلَين بتسليط الخَلق أولاً، وبإكرامهم وسطًا، وبهما آخرًا.

قيل: لئلا يفوتهم الشكر على المدح، ولا الصبرُ على الذم.

فمن أراده فليوطن نفسه على الشدة، (إن الله يدافع عن الذين آمنوا) [الحج:٣٨].

(ومن يتوكل على الله فهو حسبه) [الطلاق:٣]، فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

يطالعنا المصنف في هذه القاعدة برغبته في شرح معالم الطريق أمام كل راغب في سلوكه، يبين له من خلال هذه المعالم على طريقه ما على هذا الطريق من ورود وأشواك، وما سيكابده من متاعب وما يجنيه من متعة حتى يدخل في هذا النمط راغبًا إلى ربه على بينة ومعرفة.

وهو مسلك حسنٌ ولا شك.

أضواء على الكلمات:

ولنبدأ أولاً بإلقاء الضوء على بعض الألفاظ الواردة في هذه القاعدة، والتي نرى أنها تحتاج إلى شيء من الإيضاح.

(مثلها) ومن الكلمات التي وردت في القاعدة وتحتاج إلى تأمل وإيضاح كلمة (المثل. والمثلية، والمماثلة) أو ما كان على صلة بهذه المادة.

و **(المثلُ)** في العربية من حيث الوضع يفيد التسوية بين شيئين أو أشياء، فيقال: هذا مِثْلُهُ، كما يقال: شِبْهُهُ وَشَبَهُهُ بِمَعْنىً.

والمماثلة ليست هي المساواة.

قال ابن بري: الفرق بين المماثلة والمساواة، أنّ المساواة تكون بين المختلفين في الجنس والمتفقين، لأن التساوي هو التكافؤ في المقدار لا يزيد ولا ينقص، وأما المماثلة فلا تكون إلا في المتفقين، تقول: نحوُهُ كنحوِهِ، وفقهُهُ كفقهِهِ، ولونُه كلونِهِ، وطعمُهُ كطعمِهِ.

ومعنى هذا الذي ذُكر أن المماثلة والمساواة بينهما علاقة العموم والخصوص المطلق.

فإذا قيل: هو مِثلُه على الإطلاق فمعناه أنه يسُدُّ مسدَّهُ. وإذا قيل: هو مِثلُه في كذا فهو مساوٍ له في جهةٍ دون جهة.

ونحن إذا تأملنا في وضع هذه المفردة ومكانها في القاعدة وجدناها لا تؤدي غرض المصنف فيها؛ إذ الحقيقة إذا ظهرت وظهر لها ما يُعكر صفوها، فإنه لا

يكون مشابهًا لها، وهو في الغالب لا يكون من جنسها، وإنما هو يكون نظيرًا مناوئًا.

فلو رفعت هذه الكلمة ووضع مكانها ما يفيد هذا التضاد، أو ما يُفيد المساواةِ فيما هو مختلف الجنس لكان أولى.

(الاستئثار): الاستئثار بالشيء هو من الأَثَرَة، ويقال: استأثر به: انفرد به (كما هنا).

ضابطة:

قال المصنف: (ما ظهرت حقيقة قط في الوجود إلا قوبلت بدعوى مثلها، وإدخال ما ليس منها عليها، ووجود تكذيبها).

لقد اتخذ المصنف له سُنّة وطريقة يلتزمها كلما أتيح له أن يلتزمها في قاعدة من قواعده.

وهذه السنة وتلك الطريقة هي أنه: يفتتح قاعدته بضابطة عامة، تجمع النظائر والأشباه لموضوع قاعدته، ولو كانت هذه النظائر وتلك الأشباه مختلفة في الجنس أو في النوع، ثم ينطلق بعد هذه الضابطة إلى الحديث عن موضوع قاعدته، وهو لا يخرج عن هذه الضابطة، وإنما يكون واحدًا من آحادها التي تنطبق عليهم ويندرجون تحتها.

والأمر في هذه القاعدة على هذا النحو؛ حيث افتتحها بهذه الضابطة.

ومؤداها في النوع الإنساني وفي الاجتماع البشري، أنه ما ظهر نظام أو حقيقة من الحقائق على يد إنسان ما أو مجموعة بعينها، إلا وظهر لهذا النظام أو هذه الحقيقة مناوئ على يد جماعة أخرى.

ونقصد بالمناوئ هنا هذه السنة الأخرى، وهذه الطريقة التي ابتدعها الغير من فرد أو جماعة تساوي الحقيقة التي ظهرت في الأركان والهدف، ولكنها غيرها من حيث الماهية والهوية، وهي ما يسمى في عُرف المتدينين بدعة في مقابلة السنة.

وهذه الطريقة المناوئة للحقيقة التي ظهرت هي أعلى درجات المقاومة للحقيقة.

ويأتي بعدها محاولة أخرى، وهي أن يقوم المناوئون بإدخال أشياء غريبة، سواءٌ في الأفكار رأوا السلوك على الحقيقة التي ظهرت فيتم التشويش عليها، بحيث

يصعب على المحبين لها تَمامُ إدراكها والعمل بمقتضاها.

ويأتي بعد هذا الأسلوب أسلوب آخر، وهو التصدي لهذه الحقيقة التي ظهرت بالتكذيب، ورميها بالضلال، والانتقاص من مكانتها، وزلزلة الثقة بها.

فهذه وسائل ثلاث، نجدها في الوجود موازية لكل حقيقية، ونجدها في الوجود مصاحبة لكل تجمع.

وأنت تجدها فيما لفت القرآن النظر إليه وهو يتحدث عن بني إسرائيل، حيث قال: **(ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون)**.

حكمة بالغة:

هذه طرق الضلال الثلاث تناوئ الحقيقة، وتُجْهِد الآخذين بها المتسربلين بمنهجها.

وللإنسان أن يتساءل متطلعًا لفهم الحكمة وراء سنة الله في الاجتماع البشري: لماذا هذه المناوئات، ولماذا نجد إلى جوار كل حقيقة ضلالاً، وإلى جوار كل مهتدٍ ضالاً، وإلى جوار كل سنة بدعة؟!

وفي الإجابة على هذا كله يقول المصنف: **(كل ذلك ليظهر فضل الاستئثار بها، وتبين حقيقتها بانتفاء معارضها، (فينسخ الله ما يُلقي الشيطان ثم يُحكم الله آياته)**.

وفي كلام المصنف إشارة إلى سنة من سنن الله في كونه، وإشارة أخرى إلى إنعام الله على عباده، وهما أمران عظيمان.

أما هذه السنة التي وضعها الله (عز وجل) فهي سنة عامة تشمل اجتماع الأحياء وتواجدهم في بيئة واحدة، كما تشمل الكون المادي كله.

وهذه السنة التي وضعها الله بهذا العموم حكمتها البالغة، إظهار الحقيقة كاملة غير منقوصة.

ففي الاجتماع البشري على الخصوص نجد دائمًا قطبين متعارضين، وفي تعارضهما يكون التوازن **(ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض)** **[الحج: من آية ٤٠]**.

فما من نظام تجده، وما من حقيقة يتحقق وجودها، إلا ويظهر لها ما يناوئها،

فيلتفت الناس إليها، وتكون النهاية في جلاء الحق، وفي قوته، وفي أن الله يقذف به على الباطل فيدمغه، فيظهر الحق جليًا واضحًا.

وأما نعمة الله التي يختص بها المؤمنين من عباده، فنحن نرى ظهورها بغاية الجلاء في انتساب أهل الحق إلى الحق، وانحياز الحق إليهم، فينفردون بهذه النعمة، ويختصون بأنهم أهل الحق وأنهم خاصته، وتلك نعمة ما بعدها نعمة.

قاعدة في الابتلاء تدعمها النصوص:

قال المصنف: (وللوارث نسبة من الموروث، "وأشد الناس بلاءً الأنبياء، ثم **الأولياء، ثم الأمثل فالأمثل، إنما يُبتلى الرجل على قدر دينه**).

ولئن كان أهل النعمة يتعرضون للابتلاء فإن هذا أمر تقتضيه طبيعة الاجتماع في الدنيا، كما تقتضيه دعوى السير على سنن الأنبياء.

ونحن ينبغي أن ندرك أننا في الدنيا، وأن من أهم خصائص الدنيا أنها دار عمل واختبار، يُوضع كل واحدٍ من المكلَّفين فيها على المحك ليثبت الصادق منهم على إيمانه ويقينه، ويعلن ضعيف الإرادة منهم عن ضعف إرادته وهزال شخصيته، وما ينفعه إعلانه في تحسين موقفه لا. ولا قلامة ظفر: **(أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا أمنا وهم لا يفتنون) [العنكبوت: ١، ٢]، (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله إن نصر الله قريب) [البقرة: ٢١٤].**

(أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) [آل عمران: ١٤٢].

(أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا وأنكم إلينا لا ترجعون) [المؤمنون: ١١٥].

أرأيت إلى هذه الآيات وقد أكدت أن الحياة الدنيا إنما هي دار تكليف وعمل وابتلاء؟.

ثم إننا إذا تأملنا الآخرة لوجدناها أنها هي دار الكرامة ودار الجزاء.

ومن نعمة الله على عباده – كما لاحظ المصنف أن الله (عز وجل) قد جعل الابتلاء في الدنيا قد قامت علاقته مع الإرادة الإنسانية طردًا وعكسًا؛ فكلما ارتفعت الإرادة وقويت العزيمة كان البلاء أشد، ويقل الابتلاء على حسب تراجع الإرادة

وتناقص العزيمة.

وتطبيق هذه العلاقة يظهر لمن يتأمل المجتمع، ويتتبع التاريخ، ويتفحص النصوص بقدرٍ كاف من الوضوح.

فنحن كأننا خاضعون لمبدأ بيولوجي حاد، وإلى موروثات حيوية لا تكاد تتخلف؛ فكل وارث له من موروثات الآباء والأجداد نصيب على قدر تحمله واستعداداته وطاقاته.

والملاحظ لابد أن يرجع بهذه النتيجة التي تضمنها هذا النص الشريف: إن أشد الناس بلاء الأنبياء، ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل، إنما يُبتلى الرجل على قدر دينه.

وأنت تجد هذا المعنى منسوبًا إلى رسول الله (ﷺ) فيما رواه عنه المحدِّثون؛ فهو عند النسائي في الكبرى (٧٤٨٢). وهو عند الإمام أحمد في المسند (٣٦٩/٦) بلفظ: " **إن أشد الناس بلاءً الأنبياء ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم...**".

وقد أخرج الحاكم في مستدركه (٤٠/١) **عن سعد بن أبي وقاص قال: سألت رسول الله (ﷺ): من أشد الناس بلاءً؟ قال: "النبيون ثم الأمثل فالأمثل، يُبتلى الرجل على حسب دينه إن كان صلب الدين اشتد بلاؤه وإن كان في دينه رقة ابتلى على حسب دينه فما يبرح البلاء على العبد حتى يدعه يمشي على الأرض ليس عليه خطيئة** ".

رواه من أكثر من طريق وقال قبل ذكر شاهده: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وقال الذهبي في بعض طرقه أنه على شرط مسلم وله شواهد كثيرة.

والظاهر من عبارته أنه لم يعترض على حكم الحاكم عليه.

والحديث على كل حال ظاهر المعنى في موضوعه، وظاهر في إمداده للمصنف حيث اصطُبِغَت عبارته بمعناه، فتأمله.

المتصوفة ومبدأ الابتلاء:

قال المصنف: **(فمن ثم كان أهل هذا الطريق مبتَلين بتسليط الخَلْق أولاً، وبإكرامهم وسطًا، وبهما آخرا.**

قيل: لئلا يفوتهم الشكرُ على المدح، ولا الصبرُ على الذم.

فمن أرادَه فليوطن نفسه على الشدة، (إن الله يدافع عن الذين آمنوا)

[الحج:٣٨].، (ومن يتوكل على الله فهو حسبه) [الطلاق: ٣].

أما السادة الصوفية أهل الله وخاصته، فهم آحادٌ من بني الإنسان، وجماعات من نوعه، يصدق عليهم ما يصدق على غيرهم من أفراد النوع وجماعاته.

ولما كان الابتلاء في الدنيا سنة جارية من سنن الله في خلقه، يربطه بإرادة الإنسان قانوني العكس والطرد، كان الصوفية من أكثر الناس ابتلاءً، حيث سلكوا أنفسهم بإرادتهم في سِلْك نظام الصديقين، رغبة منهم أن يستظلوا بظل قوله تعالى: **(ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا) [النساء: ٦٩].**

وحين ارتضى هؤلاء المتصوفة أن يكونوا من أهل الله وخاصته، لاحقتهم سنة أخرى من سنن التاريخ، وخصلة ثانية من خصال الاجتماع، فتعرضت أشخاصهم كما تعرض منهجهم للعداء المنظم.

ولقد تمثل عداء أعدائهم في ثلاث اتجاهات:

أما **الاتجاه الأول:** فهو هذا الحقد الشديد الدافع للإيذاء، والنيل من الشخصية والمنهج والاتجاه.

ونحن كثيرًا ما نرى أعداء الصوفية والتصوف وقد بحت حناجرهم من كثرة السِّباب، يواجهون به إخوانهم الذين لا يبتغون إلا وجه الله بما يفعلون. كما نراهم وقد تورمت أيديهم من كثرة الضرب بها على المناضد تساعد حناجرهم ليعلو الضجيج وترتفع الأصوات. ونحن نراهم وقد ظهروا بصورة مذرية حين يضربون الأرض بأقدامهم لتحصيل الغرض نفسه.

إننا نرى هذا كثيرًا في هذا الزمان، كما عثرنا عليه كثيرًا في آثار تأتي من الماضي.

وأعداء التصوف لا يكتفون بهذا النمط من الإيذاء، وإنما يضيفون إليه النيل من المنهج، يشككون فيه، ويُدخلون عليه ما ليس منه زورًا وبهتانًا، فهم أحد رجلين: إما أن يُلبِسوا الحق بالباطل، وإما أن يكتموا الحق وهم يعلمون.

وهذا الضجيج العالي، والافتراء الكاذب، والصياح المستمر، نستطيع أن نجده في كل بيئة ظهر فيها التصوف والمتصوفة، ونستشعره كلما توجهنا.

والمتصوفة لا يلتفتون إلى هذا ولا يعبأون به بعد أن انتبهوا إلى قوله تعالى في سورة المؤمنون: (**إنه كان فريق من عبادي يقولون ربنا آمنا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الراحمين، فاتخذتموهم سخريًا حتى أنسوكم ذكري وكنتم منهم تضحكون* إني جزيتهم اليوم بما صبروا أنهم هم الفائزون) [١٠٩- ١١١].**

وبعد أن التفتوا إلى قول الله تعالى في سورة المطففين [٢٩ – ٣٦]: (**إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون * وإذا مروا بهم يتغامزون* وإذا انقلبوا إلى أهلهم انقلبوا فكهين* وإذا رأوهم قالوا إن هؤلاء لضالون* وما أُرسلوا عليهم حافظين* فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون* على الأرائك ينظرون* هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون).**

وأما **الاتجاه الثاني** في المنهج العدائي الذي انتهجه أعداء الصوفية والتصوف: فهو يتلخص في هذه المبالغة الشديدة في إكرام العباد من المتصوفة، لا بقصد إكرامهم، وإنما بقصد فتنتهم وحملهم على الغرور، والإعجاب بالنفس، وهما أمران يصرفان العابد عن إخلاص التوجه إلى الله بعبادته:

وهذا المنهج والذي قبله ليسا من المناهج المبتكرة، وإنما هما من المناهج التي توصل إليها إبليس وجنوده، وتعرف عليها الشيطان وحزبه.

فالشيطان إذا توجه إلى العبد بقصد إضلاله يغريه بالشر، ويدفعه إلى الرذيلة، ثم يُغري به السفهاء ينالون منه ويؤذونه.

فإن استعصى عليه هذا المنهج، دخل إلى عباد الرحمن من الباب الذي يحبونه، وهو إخلاص التوجه إلى الله، فيظل يُفهمه أنه لم يسبقه في باب العبادة أحد، وأنه قد احتل وحده درجة المقربين، وأنه لو أقسم على الله لأبره، ولو رفع إليه كفيه يدعوه استحى ربُّه أن يرد إليه كفيه صفرًا.

منهجٌ شيطانيٌ إذًا علمه إبليس لبني آدم، وأمر حزبه أن ينتهجوه مع عباد الرحمن، الإيذاء أولاً، وإلا فالمدح الزائد بقصد الفتنة ثانيًا.

وأما **الاتجاه الثالث:** فهو اتجاه قائم على المراوحة بين هذين الاتجاهين؛ فهو اتجاه يعتمد على الدفع بالإيذاء، وعلى الجذب بالمدح.

وأسلوب المراوحة بين هذين المنهجين أسلوبٌ شديد الوطأة على من يواجهونه،

ولا يصلح في دفعه ودفع أمثاله إلا أن يتدخل اللهُ (عز وجل) بالدفاع عن عباده إذا قويت إرادتهم، وبذلوا في التمسك بدينهم أقصى طاقتهم.

والله قد وعد أن يتدخل، فهو القائل: **(إن الله يدافع عن الذين آمنوا) [الحج: ٣٨]، (ومن يتوكل على الله فهو حسبه) [الطلاق: ٣].**

ولقد كان من الممكن أن يصرف الله عن عباده أعداءهم فلا يؤذونهم. وأن يصرف الله عنهم أعداءهم فلا يوقعونهم في الفتنة بكثرة المدح، لكنّ الله لم يفعل لحكمة بالغة فهو العليم الحكيم.

وهذه الحكمة تظهر في الإيذاء حين يرى الكون من عباد الله أنهم يؤذَوْن في الله فيصبرون.

وهذه الحكمة تظهر في المدح والإطراء حين يجد عباد الرحمن أنفسهم في نعمة، فيلتزمون مقام الشكر.

وهنيئًا لعباد الرحمن الذين هم أهل الله وخاصته أن يكونوا بين مقامي: الصبر، والشكر، فالصابرون يوفون أجرهم بغير حساب، والشاكرون هم في كنف قول الله تعالى: **(لئن شكرتم لأزيدنكم).**

* * *

القاعدة الخامسة والعشرون

العلم الشرعي مفتاح العلوم والمعرفة الصوفية

لا علم إلا بتعلم عن الشارع، أو من ناب منابه فيما أتى به؛ إذ قال (عليه الصلاة والسلام): "إنما العلم بالتعلُّم، وإنما الحِلم بالتحلُّم، ومن يطلب الخير يُؤتَه، ومن يتقِ الشرَّ يوقَه".

وما تفيده العبادة والتقوى إنما هو فهم يوافق الأصول، ويشرح الصدور، ويوسع العقول.

ثم هو منقسم لما يدخل تحت دائرة الأحكام، ومنه ما لا يدخل تحت دائرة العبارة، وإن كان مما تتناوله الإشارة.

ومنه ما لا تفهمه الضمائر، وإن أشارت إليه الحقائق، مع وضوحه عند مُشاهده، وتحققه عند مُتلقيه.

وقولنا فيه "فهم": تجوزٌ ما، لإثبات أصله لا غير، فاعرف ما أشرنا إليه، وبالله التوفيق.

* * *

الشـــرح

- - - -

توطئة: من كرامة الله على الإنسان أنه خلقه وله ميزتان ترفعانه إذا ما اعتنى بهما إلى مستوّ يفوق الملائكة، وتنزلان به إذا ما أهملهما إلى دركه تهبط بـــه عـــن دركة الحيوانية.

وهاتان الميزتان هما: القوة المفكرة، والقوة المدبرة.

والقوة المفكرة ترقى بالعلم وترتفع بالمعرفة.

والقوى المدبرة والتي هي مجموعة الملكات، تتكون بالدربة على السلوك أولاً، ثم تتولى هي بعد ذلك شئون حمل الإنسان على ما يصدر عنه من سلوك، من غير مجهود، ومن غير روية.

أمران يرتفع بهما الإنسان ما اعتنى بهما، وينزلان به ما أهملهما أو نبذ بهمـــا خلف ظهره.

التعليم وسيلة الرقي بالقوة النظرية:

قال المصنف: **(لا علم إلا بتعلم عن الشارع، أو من ناب منابه فيما أتى به، إذ قال (عليه الصلاة والسلام): " إنما العلم بالتعلُّم.. ").**

والقوة النظرية في الإنسان ترقي بالعلوم والتعليم على ما هو صريح كـــلام رسول الله (ﷺ)، وعلى ما هو مفهوم عبارة المصنف على العموم.

وتحصيل العلوم كلمة عامة تشمل علوم الكون والحياة، كما تشمل علوم العقيدة والشريعة التي يتضمنها منهج الله.

وكثير من الناس يعتقدون أن التعليم له وسيلة واحدة هي القراءة والإطلاع على ما تمدنا به الحواس على اختلاف مجالات الحواس.

وهذا الاعتقاد وإن كان فيه شيءٌ من الصحة، إلا أنه لـــيس بـــأنجع الوســـائل التعليمية على الإطلاق.

وأنجع الوسائل التعليمية وأفضلها على الإطلاق، هو ما كـــان بواســـطة نقـــل المعلمين إلى المتعلمين.

وقديمًا قالوا: إنما العلم في الصدور، وهو قولٌ مختصر فيه تجربـــة الأوائـــل،

وحكمة الأسلاف، وتبرير هذه الحكمة في أن المعلم فيه ميزتان:

إحداهما: أن المعلومة الخاصة بمسألة بعينها موجودة عنده، كائنة في ذاكرته.

وثانيتهما: أن هذه المعلومة المستقرة في ذهن المعلم قد أضاف إليها من قوته المفكرة ما يمدها بأسباب دفعها إلى الأمام، وبأسباب إزالة الغموض عنها حتى تُفهم.

من أجل هذا كان التعليم بواسطة المعلم فيه روح الحركة الفكرية، وفيه نقل التجارب الماضية إلى الأجيال التالية بأفضل طريق وآمن السبل.

وهاتان الوسيلتان الأولى والثانية من سعة الشمول واتساع الصدر، ما يجعلهما يفيدان في تحصيل جميع العلوم مع اختلاف الدرجة بينهما.

والمصنف معنيٌّ بعلوم الشريعة والعقيدة، وإن كان الحديث الذي استشهد به فيه من العموم والشمول ما يجعلنا نعمم المبدأ ليشمل جميع العلوم، وأنجع الوسائل لتحصيلها.

والمصنف عنده وجهة نظر إذ هو يقعِّد للتصوف، ولو فتح المجال للاستطراد خرج الموضوع من يده، واتسع الأمر على موضوع بحثه.

وعلوم الشريعة والعقيدة أكثر التصاقًا بهذه الوسيلة الثانية من وسائل التعليم؛ إذ إن أخذ علوم الشريعة عن طريق العقل المستقر، والمطالعة المنفردة، أو عن طريق الحواس وحدها، تؤدي بسالك هذه الطرق إلى خطر عظيم، ومن أجل ذلك وجدنا الآباء والأجداد يحذرون الأبناء والأحفاد من أن يأخذوا العلم من السطور فضلاً عن الاقتصار على ما تأتي به الحواس.

إن علوم الشريعة والعقيدة على كل حال أكثر التصاقًا بهذا المنهج، أو تلك الوسيلة التربوية التي بمقتضاها يجب علينا أن نأخذ العلم على أستاذ، وأن نتلقى مسائل الشريعة والعقيدة على يد معلم.

والأصل في المعلم وله أن يكون هو المُشرع وهو الله (عز وجل): **(الرحمن. علم القرآن. خلق الإنسان. علمه البيان) [الرحمن: ١ - ٤]. (اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم) [العلق: ١ - ٥].**

غير أن سنة الله قد جرت في أن يكون له بينه وبين عباده سفراء، ينقلون مطلوبات الله عنه إلى خلقه وهم الرسل (عليهم السلام). وكل رسول يأتي عليه أن يبلغ أمته ويشرح لهم ما غُمّ عليهم، حتى يتركهم على المحجة البيضاء ليلُها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك.

كما اقتضت سنة الله أن يورث النبي ﷺ أمته العلم، وتكون هذه خاصيته؛ إذ الأنبياء لا يُورِّثون درهمًا (فما تركوه من هذا الجنس صدقة) وإنما ورثوا العلم، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر.

وعلى هذا يكون مدلول عبارة المصنف قد وضح وظهر، ونَفَضَ عنه كل غموض.

بقى أن نقول: إن المصنف قد استشهد بحديث قد عمدنا إلى تجزيئه، كل عنصرٍ من الفكرة يأخذ منه بقدر احتياجه.

وما أخذناه من الحديث الذي استدل به (وعبارة الحديث أشمل) هو قوله (ﷺ): (**إنما العلم بالتعلم..**) إلى آخر ما قال، ولفظه عند الطبراني في الأوسط وفيه زيادة، هي: (**ثلاثة من كن فيه لم يسكن الدرجات العلا، ولا أقول لكم الجنة: من تكهّن، أو استقسم، أو رده من سفر تَطيّر**) [انفرد به عن سفيان محمد بن الحسن].

وقد ذكره ابن حجر في الفتح، وعزاه لابن أبي عاصم والطبراني من حديث معاوية بلفظ: (**يا أيها الناس تعلموا، إنما العلم بالتعلم، والفقه بالتفقه، ومن يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين**) وإسناده حسن.

واللفظ الذي نقله المصنف هو في الأوسط للطبراني كما رأيت برقم (٢٦٦٣)، وذكره أبو نعيم في الحلية (١٧٤/٥) عن أبي الدرداء (رضي الله عنه).

وقفة قبل الاستمرار:

وبعد تحليل عبارة المصنف على هذا النحو، يتضح أننا قد أخذنا من ظاهر عبارة المصنف، أنه يميل كل الميل إلى أن نَقْل العلم من السلف إلى الخلف، ومن الآباء والأجداد إلى الأبناء والأحفاد، يجب أن يخضع إلى نظامٍ صارم، يكون فيه العامل الإنساني هو العامل الحاسم.

وقد فرغنا من شرح هذا الظاهر من عبارة المصنف،غير أن العبارة بظاهرها

تحتل أمرًا آخر، وهو أن يكون المصنف قد قصد إلى القول: أن القوم (وهو منهم) يرون أن أخذ العلوم الشرعية والاعتقادية لابد أن يكون عن الفقهاء ورجال العقائد؛ بحيث يجب أن نتوجه بأشد اللوم وأعنفه إلى كل إنسان يقول: إنه معفيٌّ من قراءة الفقه والعقائد، غير مطالب بمذاكرة الأحكام فيهما مدّعيًا أن مطالعة العلوم والأحكام من هذه الأبواب لا يزيد على أنه في مجال التعليم نوع حجاب.

وظاهر عبارة المصنف لو حملناها على هذا الوجه، لكنا بهذا الحمل قد وافقنا الكثيرين، بل الجمهور من رجال التصوف الذين أكدوا: أنه لا يجوز لأحدٍ من الناس مهما علت درجته، وسمت مرتبته أن يعتبر الإلهام مصدرًا من مصادر التشريع؛ إذ إن هذه المرتبة قد قُصرت على الأنبياء وحدهم.

فنحن نتأمل فيما كتبه الإمام الشعراني مثلاً لنتعرف على رأيه في هذا المجال: قال: [" قد زل في هذا الباب خلق فضلوا وأضلوا "، ولنا في ذلك مؤلف سميته: "حد الحسام في عنق من أطلق إيجاب العمل بالإلهام، "وهو مجلد لطيف"].

وإليه في الموضوع نفسه قوله: [" دوروا مع الشرع كيف كان، لا مع الكشف فلأنه يخطئ، وينبغي إكثار مطالعة كتب الفقه، عكس ما عليه المتصوفة الذين لاحت لهم بارقة من الطريق فمنعوا مطالعة الفقه! وقالوا: إنه حجاب! جهلاً منهم"].

وعلى هذا التوجه جهابذة القوم وعلماؤهم في الماضي والحاضر.

ففي الماضي من نحو: شيخ الطريقة الإمام الجنيد كما هو واضحٌ في ترجمته في القشيرية، وفي طبقات الصوفية.. وغيرهما. وفي الحاضر المعاصر من نحو الشيخ شهاب الدين محمود الآلوسي على ما هو ظاهرٌ في أكثر من مكان من تفسيره، الموسوم "بروح المعاني"، خاصة وهو يتحدث في تفسيره لسورة الكهف وفي قصة موسى والخَضِرْ منها.

هكذا تَبَيّنَ لنا ظاهر عبارة الشيخ، وهي حمالة للوجهين جميعًا.

ونظرًا لمكانة الشيخ العلمية أجدني متحمسًا لفهم عبارة الشيخ على هذا العموم.

الإلهام الصوفي:

قال المصنف: (وما تفيده العبادة والتقوى إنما هو فهمٌ يوافق الأصول ويشرح الصدور، ويوسع العقول).

لقد تبين لنا مما سبق أن هناك طريقين من طرق تحصيل المعارف ونقلها بالتربية والتعليم، وهما طريقان يعتمد أحدهما على الحواس، ويعتمد الثاني على العقل بمساعدة الحواس.

والكلام في هذين الطريقين كثير يُطلب في مظانه.

كما تبين لنا أن المصنف متحمسٌ في تعليم علوم الشريعة والعقيدة، إلى أن يكون ذلك كله بواسطة المعلم والمربي الذي يأخذ طلبته وطلاب العلم الذين يقصدونه بأسباب التعليم والتربية المعتادة.

وهو في هذا النص الذي بين أيدينا يستدرك على قارئه وسامعه، لعل القارئ والسامع يكونان أو أحدهما قد فهم أن المصنف ينفي المصدر الثالث من مصادر المعرفة والذي يقول الصوفيون به، وهو هذا المصدر الإشراقي، أو الإلهامي، والذي يكون فيه العلمُ لَدُنيًّا.

والمصنف يؤكد أنه لا يستطيع لا هو ولا غيره نفي هذا المصدر أو التنكر له؛ إذ لو قد تنكر له لوجد في وجهه الصوفيين أصحاب التجارب، وغير الصوفيين المشتغلين بغير العلوم الشرعية، بل وغير هؤلاء وهؤلاء حتى من عوام الناس الذين انصرفوا عن العلم إلى الصنائع، أو غيرها من مصادر تحصيل الرزق.

وهذا الإجمال يأتي في تفصيله أن نقول: إن الله (عز وجل) قد بين لنا أنه لم يشأ أن يسد باب الإلهام على عباده، حتى ولو لم يؤمنوا به؛ فأنا وأنت والناس أجمعون نجد أنفسنا وقد عجزنا أن نحكم في مسألة معينة، أو نجد الحل لمعضلة بعينها، فننصرف عن الحكم وعن الحل إلى ما يشغلنا، وفجأة نجد الحكم أو الحل قد انصب علينا صبًّا بغير مقدمات، فإذا اختبرناه حكمًا وجدناه حكمًا ملائمًا، وإذا اختبرناه حلاً وجدناه حلاً مناسبًا. وقد يكون الذي انصب عليه هذا وذاك من غير المهتدين، بل ومن غير المؤمنين.

هذا أمر قد جربه المؤمن والكافر، والضال والمهتدي، وسموه في عُرْفهم العلمي، حدسًا.

وعرفوا الحدس- على نحو ما قال صاحب التعريفات ص٧٣- بأنه هو: **[سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب، ويقابله الفكر، وهو أدنى مراتب الكشف].**

ويماثل الحدسَ: الإلهامُ، ولكنه أخص منه، أو قل: إن مجال الإلهام يكاد يفارق مجال الحدس، وأن الإلهام له مصدره الذي يصرح به المهتمون، غير أن الحدس على ما لاحظناه من التعريف: حركة حيوية ينتقل فيها الذهن من طرح المشكلة إلى الحل أو الحكم بدون مقدمات.

والإلهام يعرفه المشتغلون بالتعريفات بأنه: **[ما يلقي في الرُوع بطريق الفيض، وقيل الإلهام: ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو للعمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة، وهو ليس بحجة عند العلماء إلا عند الصوفيين، والفرق بينه وبين الإعلام، أن الإلهام اخص من الإعلام، لأنه قد يكون بطريق الكسب، وقد يكون بطريق التنبيه].**

استدرك المصنف على قارئه وسامعه فيما عسى أن يكون قد سبق إلى وهمه أن ينكر المعرفة بواسطة الإلهام، فأكد بفحوى هذا النص أن الإلهام أمرٌ واقع لا يسعُ أحداً جهلهُ، ولا يجوز لأحدٍ فوات إدراكه.

غير أن الإلهام عندهُ وعند غيره من أهل الله وخاصته، مشروطٌ بالعبادة والتقوى؛ فبالعبادة يلتزم العبد منهج ربه، وبالتقوى يحقق المرء في نفسه صدق التوجه إلى الله، وهما أمران عظيمان كما ترى.

غير أن القارئ والسامع لما يذكره المصنف تدركه الحيرة بعدها الحيرة، فيتساءل عند هذا الإلهام عند المصنف، هل هو وسيلة من وسائل المعرفة والإدراك. أم لا، فإذا لم يكن وسيلة من وسائل المعرفة والإدراك، فالاعتراف به هنا لا قيمة له، وإذا كان وسيلة من وسائل المعرفة والإدراك ولم يكن مصدرًا من مصادر التشريع فما قيمته، وما المجال الذي يعمل فيه؟

والمصنف قد أدرك هذا التساؤل من قارئه فتصدى للإجابة عليه.

وخلاصة الجواب: أن الإلهام وإن لم يكن مصدرًا من مصادر التشريع، لكنه وسيلة من وسائل المعرفة.

ومعرفته لها ثلاث فوائد:

١- تسديد العاملين: والفتح عليهم بكل ما يتوافق مع العلوم الأصيلة المأخوذة عن الكتاب والسنة، وبما يزيدهم فهمًا وتثبيتًا، وعرفانًا وتحقيقًا، أما ما جاء على

غير ذلك، مما لا يتوافق مع الشريعة، فلا يعتبر علمًا أو منحًا أو كشفًا، بل ضلالاً وتغريرًا واستدراجًا.

٢- شرح صدور أهل التقوى، مما يزيدهم يقينًا من أنهم على الحق، ويخفف عنهم بعض مشقات المجاهدة.

٣- توسيع مدارك وعقول أهل التقوى، بالإفاضة عليهم من دلائل اليقينيات.

وينبه المصنف بعد أن فرغ من هذا الاستدراك إلى لفظة لا يقصد إلى مدلولها الوصفي، وقد سبقت على لسانه فاعتبرها من قبيل المجاز، وهي كلمة "فهم".

والفهم: عملية عقلية، وهي ليست من مدلول الإلهام بلا شك، فقال: (وقولنا فيه: " فهم"، تجوزٌ ما، لإثبات أصله لا غير، فاعرف ما أشرنا إليه).

كيفيات الإلهام الصوفي:

قال المصنف: (ثم هو منقسم لما يدخل تحت دائرة الأحكام، ومنه ما لا يدخل تحت دائرة العبارة، وإن كان مما تتناوله الإشارة.

ومنه ما لا تفهمه الضمائر، وإن أشارت إليه الحقائق، مع وضوحه عند مُشاهده، وتحققه عند متلقيه).

والمصنف يُنهي حديثه في هذه القاعدة ببيان كيفيات الإلهام، وهي متنوعة باعتبار ذاتها، كما أنها تتنوع باعتبار المُلَهم بفتح اللام التي تتصل به.

١- فمن هذه الإلهامات ما يدخل تحت دائرة الأحكام التي تعلمناها من الشريعة والعقيدة، وقرأناها في كتب الفقه والعقائد، فيدركه المُلَهم ليكون أكثر تثبيتًا، وأعلى يقينًا.

٢- وقد يكون الإلهام قد انصب في رُوع صاحبه بضم الراء، والعبارة لا تسعه، فكانت الإشارة في موضوعه هي أقرب الدلالات عليه.

٣- ومن الإلهامات ما يعلو على مدركات السر، لكن حقائق الأشياء التي علمناها وتعلمناها دالة على مثله.

وهناك من الخواص، وخواص الخواص من يتيح الله لهم إدراكه، وهم أهل الشهود والتلقي.

وهكذا يكون المصنف قد أبان عن مقصده من هذه القاعدة بغاية الوضوح، وبين

موقفه من نظرية المعرفة الصوفية بغاية الجلاء.

إضافة محتومة:

قال المصنف نقلاً عن رسول الله (ﷺ): (**"إنما العلم بالتعلُّم، وإنما الحِلم بالتحلُّم، ومن يطلب الخير يؤتَه، ومن يتق الشر يوقَه**).

هذا الحديث قد تكلمنا عنه قريبًا من حيث الدلالة إلى بعض أماكن وروده، ومن حيث شرح الجملة الأولى منه وهي قوله (ﷺ): "إنما العلم بالتعلم".

وظهر مما قلناه: أن هذه الجملة تخدم غرض المصنف من إيراده هنا.

غير أن للحديث دلالة أشمل، وهو أنه يعالج الإنسان من حيث إن له قوتين: نظرية وعملية.

ولقد تحدثنا عن القوة النظرية بما يوفي غرض المصنف هنا.

أما القوة العملية وهي التي تشغل مساحة من كلام النبي (ﷺ)، فإنه مما يجب أن نشير إليه هنا إشارة يكملُ بها القول، وتتم بها المعالجة على نحو ما من الإتمام، وعلى نحو ما من الكمال.

فنقول: في خَلْق الإنسان: أنه وُهب مقدرة على السلوك، وقدرة على الفعل، تحكمه عمليات نفسية على أساسٍ منها تتحدد مسئولياته التي تصل به إلى الجزاء في الدنيا والآخرة.

والسلوك الإنساني عجيب، فنحن نبدأ منه حين نريد تكوين الملكات في الإرادة، فإذا تكونت الملكات في الإرادة، تتولى هذه الملكات دفع الإنسان إلى السلوك من غير مجهود، ومن غير روية أو تفكير.

وحديث النبي ﷺ واضح الدلالة، قوي الإرشاد إلى التربويين، كي يسلكوا إلى التربية هذا الطريق الصاعد النازل إن شئت هذا التعبير، أو الداخل الخارج إن عنّت لك هذه العبارة؛ فالمربي يبدأ من السلوك ليكوّن الملكات، فإذا تكونت الملكات فتح لها الطريق من الداخل إلى الخارج، لكي تحمل الجوارح على الأداء والاستمرار فيه.

وفي طرق الحديث النبوي الشريف طرقٌ قد اقتصرت على الجانب النظري

القاعدة السادسة والعشرون

بين الفقه والتصوف

الدلالة والمرتبة

حكم الفقه عام في العموم، لأن مقصدَه إقامة رسم الدين، ورفع مناره، وإظهار كلمته.

وحُكم التصوف خاصّ في الخصوص، لأنه معاملة بين العبد وربه، من غير زائد على ذلك.

فمن ثَمَّ صح إنكار الفقيه على الصوفي، ولا يصح إنكار الصوفي على الفقيه، ولزم الرجوع من التصوف إلى الفقه [في الأحكام والحقائق لا بالنبذ والترك] وصح الاكتفاء به دونه، ولم يكف التصوف عن الفقه، بل لا يصح دونه، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلا به، وإن كان أعلى منه مرتبة. فهو أسلم وأعم منه مصلحة.

ولذلك قيل: كن فقيهًا صوفيًا، ولا تكن صوفيًا فقيهًا.

وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم؛ لأن صوفي الفقهاء قد تحقق بالتصوف حالاً، وعملاً، وذوقًا، بخلاف فقيه الصوفية؛ فإنه المتمكن من علمه وحاله، ولا يتم له ذلك إلا بفقه صحيح وذوق صريح؛ فلا يصح له أحدهما بدون الآخر، كالطبيب الذي لا يكفي علمه عن التجربة ولا العكس، فافهم.

* * *

الشــرح

أصلان: هذه القاعدة تعد من أهم القواعد التي تناولها المصنف في قواعده تلك؛ فقد أدار هذه القاعدة على أصلين مهمين، تحدث في **أحدهما**: عن العلاقة بين هذين اللفظين (**الفقه، والتصوف**) من حيث مدلول كل منهما وما صدقاته؛ فظهر له من المقارنة أن العلاقة بين هذين اللفظين هي علاقة العموم والخصوص المطلق، فأجرى عليهما أحكام هذه العلاقة كما يعرفها العلماء.

كما تحدث في **ثانيهما**: عن المرتبة التي تخص العاملين بمقتضى أحكام الفقه، وأحكام التصوف، وما يجب تقديم العمل بمقتضاه من كلٍ منهما، والأساس الذي يحكم هذا الوجوب.

وسنرى أن الرجل قد عالج هذين الأصلين بدقة ومهارة، وفنية لا معقب عليها.

الفقه والتصوف والعلاقة بينهما:

قال المصنف: (حكم الفقه عام في العموم؛ لأن مقصِدَه إقامة رسم الدين، ورفع مناره، وإظهار كلمته.

وحكم التصوف خاص في الخصوص؛ لأنه معاملة بين العبد وربه، من غير زائد على ذلك).

لقد تأمل المصنف هنا في لفظتي (الفقه، والتصوف) من حيث ما صدقات كل واحدة منهما في خارج الذهن، فلفته هذا التأمل إلى وجوب النظر منطقيًا في العلاقة بين كليين، يمكن أن تقوم بينهما علاقة ما من حيث الماصدقات.

وانحصرت هذه العلاقات بين الكليات فيما يسميه المناطقة بالنسب الأربع؛ لأن العلاقة بين كليين، إما أن تكون منفصلة متباينة، وإما أن تكون متطابقة، وإما أن تكون علاقة العموم والخصوص المطلق، أو تكون علاقة العموم والخصوص الوجهي.

والذي يهمنا التنبيه عليه هنا، هو أن تكون العلاقة بين الكليين من حيث الماصدقات لكل منهما، هي علاقة العموم والخصوص المطلق.

وهذه العلاقة بين الكليين تتحقق فيما إذا كان أحدهما أعم من الآخر، بحيث

يشمل جميع ما صدقاته ويزيد عليها ما صدقات أخرى، يصدق الأعم عليها ولا تندرج تحت الكلي الآخر الذي يدل على مجموعة من الماصدقات لا يدل على غيرها، وكلها داخلة تحت الكلي الأعم.

فأنت ترى حين تتأمل في المعدن والذهب أن المعدن والذهب كليهما لفظ كلي تحته أفراد يصدق في الدلالة عليها، وهي تندرج تحته، غير أن لفظ (المعدن) يشمل أفراد الذهب ويضمها ضمن ما صدقاته، ولكنه يزيد عليها ما صدقات أخرى له تشمل مفردات جميع المعادن، من نحو: الفضة، والحديد، والنحاس... الخ، فاستحق لفظ (المعدن) وصف الكلية المطلقة.

أما لفظ (الذهب) فدلالته قاصرة؛ حيث لم ينطبق في الخارج إلا على أفرادٍ اشتملت على خاصية (الذهب) فقط؛ فلم يستحق لفظ (الذهب) إلا وصف الخصوص.

وبهذين الوصفين للكليين، وبالجمع بينهما، كان وصف العلاقة بينهما بوصف العموم والخصوص المطلق.

ولقد التفت المصنف هنا إلى هذا الضرب من العلاقة، حيث وجده من خلال تأمله متحققًا بين الفقه والتصوف.

فمن أحكام الفقه ولوازمه، أنه: يقصد أولاً إلى رسم الدين، وثانيًا إلى رفع منار هذا الدين، وثالثًا أنه يعمل على إظهار كلمته.

وقد تتحقق هذه المقاصد مدفوعة بصدق التوجه إلى الله، وقد يعتريها نقصٌ من هذه الجهة.

أما التصوف، فليس له من الأحكام واللوازم إلا أن يكون راسمًا للمعاملة بين العبد وربه، محكومًا بصدق التوجه إليه وحده.

وأنت خبير الآن ولا شك بأن ما يصدق عليه التصوف هو جزء ما يصدق عليه الفقه، فاستحق التصوف وصف الخصوص، وأن الفقه قد اشتمل على ما صدق عليه التصوف، وزاد عليه ماصدقات أخرى، فاستحق وصف العموم المطلق.

فانحصرت العلاقة لذلك بين هذين الكليين في دائرة العموم والخصوص، واستلزمت أحكامها.

أحكام العلاقة بين التصوف والفقه:

قال المصنف: **(فمن ثَمَّ صح إنكار الفقيه على الصوفي، ولا يصح إنكار الصوفي على الفقيه، ولزم الرجوع من التصوف إلى الفقه [في الأحكام والحقائق لا بالنبذ والترك]. وصح الاكتفاء به دونه، ولم يكفِ التصوف عن الفقه، بل لا يصح دونه، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلا به).**

لقد ثبتت العلاقة إذًا بين الفقه والتصوف على النحو الذي ذكرناه.

وهذه العلاقة تستلزم مجموعة من الأمور أو الأحكام التي ينبغي مراعاتها.

وهذه الأمور وتلك الأحكام مهما تعددت وتنوعت، فهي كلها دائرة على أصلٍ واحدٍ، هو أن أحدهما يجب اتخاذه مرجعًا للآخر.

ومن الطَّبَيعيّ أن يكون العام هو مرجع الخاص وأصله، حيث إن الخاص تتحقق دوراته داخل إطار العام لا يجوز له أن يخرج عن هذا الإطار.

ومع هذا التأصيل؛ فإن المصنف يذكر أمورًا وأحكامًا ثلاثة، كلها تترتب على هذه العلاقة، كما تترتب على أصل المرجعية الذي ذكرناه، أو هي منبثقة عنه.

ومن أوائل هذه الأحكام، أو تلك الأمور التي يجب مراعاتها:

١- أن الفقيه بوصفه هو المرجع، وبوصف أن الفقه أعم وأشمل، من حقه أن يراجع المتصوف في أمور الشريعة، وأن يصحح له شيئًا من ممارساته التي يرى الفقيه أنها منفصلةٌ عن الدليل، وليست هذه الخاصية للمتصوف، إذ المتصوف أهم خواصه أنه عابد مجتهد في عبادته المحمولة على صدق التوجه إلى الله، يَقْصِدِ بها وجهه ويبتغي بها رضاه.

٢- ومن الأحكام التي يجب مراعاتها وهي مترتبة على علاقة العموم والخصوص، أن المتصوف ينبغي أن يتخذ الفقيه له مرجعًا يرجع إليه، ولو اقتضى الأمر أن يكتفي سالك الطريق بالفقه دون التصوف لما ضره ذلك، إذ إنه لا يمكن الاكتفاء بالتصوف عن الفقه، في حين أن الاكتفاء بالفقه عن التصوف وارد.

والمصنف هنا قد توجس خيفة من المجادلين الذين خربت قلوبهم، فيتخذون من عبارته التي تفيد الرجوع إلى الفقه تكأة يستندون إليها ابتغاء الفتنة، وابتغاء حملها على غير مَحْمَلَها، فرجع بها إلى محكم الكلام، وقاطِع الدلالة، فأكد أنه حين قال

بوجوب الرجوع إلى الفقه، إنما يقصد رجوع المستسلم لأحكامه، وليس رجوع الذي يعدّل في هذه الأحكام طبقًا لهواه، نابذًا للفقه خلف ظهره، فسد المصنف بهذا التنبيه، الطريق على كل مبتغى الفتنة، وهم كثيرون.

٣- وإجمال القول: أن التصوف يرجع إلى الفقه، ولا يرجع الفقه إلى التصوف؛ فإن أراد المتصوف أن يعود إلى الفقه، ثم يرجع إلى التصوف بأحكام الفقه تضبطه، وتحدد مساره، جاز له ذلك، أما لو خرج من الفقه وذهب إلى التصوف بدون فقه؛ فإنه بهذا النوع من الخروج يضل الطريق ولا يبصر الهدف.

العلاقة بين التصوف والفقه في المرتبة:

قال المصنف: **(وإن كان أعلى منه مرتبة، فهو أسلم وأعمُّ منه مصلحة.**

ولذلك قيل: كن فقيهًا صوفيًا، ولا تكن صوفيًا فقيهًا.وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم، لأن صوفي الفقهاء قد تحقق بالتصوف حالاً، وعملاً، وذوقًا، بخلاف فقيه الصوفية، فإنه المتمكن من علمه وحاله، ولا يتم له ذلك إلا بفقه صحيح وذوق صريح، لا يصح له أحدهما بدون الآخر، كالطبيب الذي لا يكفي علمه عن التجربة ولا العكس).

الآن. وقد وصل المصنف إلى مرحلة يقارن فيها بين المتصوف والفقيه من حيث الرتبة وعلو المرتبة، وما إذا كان يترتب على ذلك اعتبار أحدهما أولاً ومقدمًا، واعتبار الآخر ثانيًا أو تاليًا، والتبرير لكل ذلك باعتبار كل حالٍ وما يناسبها.

والمصنف مزج بين الأفضلية والأولية مزجًا جيدًا ببراعة مطلقة، مع ذكر الأسباب التي تريح كل حكم، وتضبطه على وضعه، وفي مكانه من مسألته.

وأنا أحب هنا أن أفصل بين أمرين: بين المرتبة من جهة، والأولية من جهة أخرى.

أما الفقه والفقيه فلهما الأولية في الأخذ بمسائل الفقه وأحكامه عن الفقيه واجتهاداته، وتقديم ذلك على المتصوف والتصوف؛ وسبب ذلك التقديم هو ما للفقه من عموم في الأحكام، وشمول في مراعاة السلوك والعمل... إلى غير ذلك من أمور كثيرة يجمعها وصف (المصلحة العامة والخاصة)؛ ومصلحة العموم – على

ما عليه الإجماع – تُقَدَّم على مصلحة الخواص.

وبالمقابلة والمقارنة نجد اهتمام التصوف إنما هو منصبٌ على مصلحة الخاصة.

من هنا يكون أمر الأولية قد انحسم لصالح الفقه والفقهاء لارتباطه بالمصلحة بصرف النظر عن مرتبة الفقه والفقهاء.

ولنا نظرة أخرى فيما يتعلق بالمرتبة.

وفي هذا المجال نقول مع المصنف: إن المتصوف من حيث المرتبة يكون أعلى قامة من الفقيه؛ لأنه لا يكون متصوفًا إلا إذا فقه الشريعة أولاً؛ ثم عمل بمقتضاها وهو يأخذ في طريقه إلى الله حريصًا أن يكون قصده له وحده، قد نفض عن قلبه كل ما سواه.

وأنت إذا ما فَصَلْتَ المنفعةَ عن المرتبة استقام أمامك الأمر، وقبضت على ناصية فصل الخطاب.

تنبيه مهم:

ولابد قبل أن نرحل عن هذه القاعدة أن نقول: إن التصوف والفقه بينهما من التكامل المحتوم ما لا يسع المفكر جهله، وأن هذا التكامل لا يتخذ من الهرم المقلوب أساسًا له، فيبدأ بالتصوف، ثم يثني بالفقه، وإنما على العاقل أن يلتزم الواقع، فيبدأ بالفقه ثم يثني بالتصوف ليكون رأس الهرم وتاجه العظيم.

وقديمًا قالوا: (كن فقيهًا صوفيًا، ولا تكن صوفيًا فقيهًا؛ فصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم).

وفي علوم العصر: لا يجوز الفصل بين العلم والعمل بمقتضاه؛ فالطبيب إذا لم يمارس في الواقع فيطبق نظريته، لا يَصلُحُ في مهنته؛ والممارس الذي لا يقرأ في الطب، لا يصلح في مهنته.

فتأمل.

* * *

القاعدة السابعة والعشرون

في توجيه قبول اختلاف أهل السنة فيما بينهم وردهم خلاف غيرهم في ضوء الأسماء والأحكام

الاختلاف في الحكم الواحد نفيًا وإثباتًا، إن ظهر ابتناءُ أحدهما على أصلٍ لا يتمُّ الاحتجاج به فهو فاسد، وإن أدى إلى محال فهو باطل.

بخلاف ما ظهر ابتناؤه على أصل يتم الاحتجاج به، ولا تُنزَعُ الحجة من يد مخالفه، حيث يكون الكل صحيحًا، ومن ثم نفرّق بين خلاف واختلاف.

فنكفّر من آل قوله لمحال في معقول العقائد، ونبدّع من آل به ذلك في منقولها إن التزم القول باللازم، وإلا نُنظر في شبهته، فنَجري له حكمها على خلافٍ بين العلماء في لازم القول.

ولا نكفّر ولا نبدع من خرج لازمُ قولِه عنِ محالٍ، إذ لا نجزم بفساد أصله مع احتماله.

وبهذا الوجه يظهر قَبول خلاف أهل السنة بينهم، مع ردهم للغير عمومًا، وهو جارٍ في باب الأحكام الشرعية، في باب الرد والقبول. فتأمل ذلك تجده، وبالله التوفيق.

* * *

الشـــرح

- - - -

هذه القاعدة تحتوي على مجموعة من الأسماء والأحكام[1]، يستفيد منها صاحب التوجه الصحيح في تحديد العلاقة الدينية والاجتماعية، بينه وبين إخوانه الذين يشاركونه الوجود، ويشاطرونه الاجتماع.

وفي هذه القاعدة حشدٌ مما يُعرف عند علماء العقائد اصطلاحًا بـ- الأسماء والأحكام – وما تدل عليه الأسماء منضبطة بقواعد الدلالات، وما تُبنى عليه الأحكام من أساس صريح، أو ما يُقاس على هذا الأساس الصريح.

لقد حشد المصنف قاعدته هذه بهذه الحشود المهمة يخاطب بها أصحاب الفهوم الدقيقة.

وما فعله المصنف هنا يفرض علينا أن نصنع خلفية لهذه القاعدة، تجعلها تُبدي أسرارها وتمنح أسباب فهمها.

وهذه الخلفية التي نعتزم بفضل الله إنشاءها، ستقدم للقارئ معلومات تتصل بالأسماء والأحكام، والأسس التي تُبنى عليها الأحكام، والدلالات المتصلة بالأسماء وذلك في أضيق الحدود؛ بحيث نُعطي القارئ فرصة لفهم القاعدة، والوقوف على قصد المصنف منها من غير إطالة، مخافة السآمة والملل.

الكفر والتكفير:

ومن بين هذه الأسماء وأحكامها: الكفر، يَسِمُ به المرء غيرَه، وينسبه إليه، من خلال جملة تفيد ذلك، يتناولها أرباب العقائد والمشتغلون بعلوم الشريعة، بقصد الحكم على قائلها، وفهم ما يترتب عليها.

والكفر عند اللغويين مفردة قصارى ما تُفيده هو: الستر والجحود، والإنكار والإخفاء؛ فيقال: كفر بالنعمة كفورًا: جحدها، وكفر الشيء يكفِرُ: ستره. وكفّر الله ذنبه: محاه.

---

(١) الأسماء والأحكام هما مصطلحان يستعملهما كتاب العقائد في أوائل بحوثهم أو في أخرها ويعنون بالأسماء (الكفر والإيمان،المعصية والشرك،الكبيرة والصغيرة .....الخ)و الأحكام الملحقة بكل أسم منها.

وهي عند علماء العقائد واقعة في مقابلة الإيمان.

واستعمال هذه الكلمة مفردة بهذا الشكل ليس لها مجال في التصديق أو التكذيب، وإنما هي باعتبارها لفظًا كليًا بإمكاننا أن نتصورها، وبإمكاننا أن نخضعها لأحكام الحد والرسم، أو بعبارة أشمل: يمكننا أن نخضعها لأحكام التعريف.

والتصور للألفاظ الكلية يُعدُّ هو مرحلة التأسيس لإجراء أحكام التصديق والتكذيب عليها.

ومن أجل ذلك فإنه لا يُعدُّ من قبيل المفيد أن نقف طويلاً عند هذا الاسم، بعد أن تبين لنا إمكان تصوره، إذ لابد من إدخاله في جملة يكون هو أحد أركانها، ثم نرمي بها بريئًا، أو نرمي بها آثمًا.

من هنا ومن هنا فقط، يمكن أن نُخضع الجملة التي نرمي بها بريئًا، أو نقرر بها حالة آثم للفهم والتحليل، ومعرفة الحكم الذي انصب على من رُمي بهذه الجملة ونُسب إلى الكفر، والأحكام المترتبة على مصداقية نسبة الحكم بالكفر، وتطبيقها عليه.

وكثيرٌ من الفقهاء إن لم يكن جميعهم، يتوقفون كما توقفنا عند هذه الجملة التي رُمي بها البرئ أو الآثم لفهم معناها، ولفهم مراد قائلها من نسبة هذه الجملة إلى من نُسبت إليه.

فالقائل قد يقول لغيره: إنه كافر، وذلك يرجع إلى الإخبار عن مستقره في الدار الآخرة، وأنه في النار على التأبيد، وعن حكمه في الدنيا، وأنه لا يجب القصاص بقتله، ولا يمكّن من نكاح مسلمة، ولا عصمة لدمه وماله إلى غير ذلك من الأحكام.

وفيه أيضًا إخبار عن قول صادر منه وهو كذب، أو اعتقاد وهو جهل، ويجوز أن يَعرف بأدلة العقل كون القول كذبًا، وكون الاعتقاد جهلاً.

هذا أمر من يخبر عن غيره وينسبه إلى الكفر، إذ المُخبِر في غاية الأمر لا يمكن إلا أن يكون قاصدًا إلى أن مقابَله لن يدخل الجنة، وأن مقابله يجب أن يفقد عصمة دمه، وملكية مالِه.

والحكم في المجالين الدنيوي والأخروي ليس له.

والمُخبِر كذلك قد يتعدى هذه المنطقة إلى الحكم على عقيدة محاوره بأنه قد فقد الإيمان.

وهو بهذا الحكم على صاحبه لابد أن يستند إلى دليل عقلي، وهو أمرٌ شديد الصعوبة.

ومع هذه الصعوبة فإن أهل السنة يعتقدون أن الله (عز وجل) يدخل من يشاء في رحمته بقطع النظر عن الأسباب.

وهنا لابد من الجزم بأن مسألة التكفير وما يترتب عليها هي إلى الشرع وحده، وأن ما يترتب عليها من الأحكام يجعلها بسبب ما ترتب عليها أقرب إلى أن تكون مسألة فقهية.

ونعود من جديد فنقول: إن الحكم بالكفر على أحد من الناس لو قد صدر من غيره؛ فإنه لا يُسلَّم للقائل إلا على أساسٍ وضوابط.

والقول في جميع مسائل الشريعة والعقيدة، لا يمكن قبوله إلا محكومًا بضوابطه.

فالقاعدة في أصول الفقه وفروعه: أن من قال قولاً، أو أصدر حكمًا؛ فإنه لا يُقبل منه إلا إذا كان مستندًا إلى أصلٍ مُحتجٍ به، أو إلى قياس على أصل يُحتج به.

والقول في نسبة الرجلِ غيرَه إلى الكفر خاضعٌ إلى ما قلناه، إذ لابد لمن رمى غيرَه بالكفر من أن يكون مستنَدًا إلى أصل يحتج به، أو يكون مستندًا إلى قياس على أصل يحتج به، فإن هو قد فعل وثبت كفر الذي رماه بالكفر، أُجريت عليه الأحكام الدنيوية على ما هو الحكم الفقهي، وخُلِّد في النار على ما هو الحكم العقدي، وكلا الحكمين للمُشرع.

وثبوت هذه الأحكام مقترنة بأدلتها وأصولها لا مشاحة فيه.

غير أنه لابد لنا أن نتساءل عن الأصل الذي اعتبره الشرع مُستَنَدَ التكفير، ودليلَ معرفة الكفر عند الكافر.

والأصل الذي ذكره الشرع واعتبره دليل معرفة الكافر، هو: تكذيب النبي (ﷺ) فيما أتى به عن ربه، وعُرِفت نسبته إلى رسول الله ﷺ على سبيل القطع.

وتكذيب النبي (ﷺ) فيما جاء به عن ربه وإن كان مُفضيًا إلى الكفر؛ فإن التكذيب على درجات.

ونحن سنخص كل درجة منها بكلمة يسيرة ليجلوَ المقام:

١- تكذيب اليهود والنصارى، وأهل الملل كلهم من المجوس وعبدة الأوثان

وغيرهم، بنبوته (ﷺ) وما جاء به عن ربه، فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب، ومجتمع عليه بين الأمة.

٢- تكذيب البراهمة الذين كذبوا بأصل النبوة وأنكروا الرسالات قاطبة، ومعهم الدهرية الذين أنكروا وجود الصانع.

وهؤلاء وهؤلاء وإن لم يأت تكفيرهم على الأصل الذي ذكرناه، إلا أن تكفيرهم هذا قد جاء قياسًا على هذا الأصل من باب أولى.

إذ البراهمة لم يكذبوا نبوة محمدٍ وما جاء به فقط، وإنما كذبوا بالنبوة على الإطلاق، ورفضوا الرسل أجمعين.

والدهرية رفضوا الصانع أصلاً.

فبان أن هؤلاء وهؤلاء قد كفروا استنادًا إلى الأصل المذكور من باب أولى.

٣- فلاسفة دار الإسلام، وهؤلاء آمنوا بالصانع على طريقتهم، وبالنبوة على مقتضي فلسفتهم، ولكنهم قالوا: إن النبي محمداً (ﷺ) وغيرَه من الأنبياء، قد جاءوا بالرسالات وفيها مراعاة لمصلحة البشر، إلا أنهم لم يقدروا أن يصرحوا ببعض الأمور لقصور أفهامهم ونقص إدراكهم، فقربوها بالمثال على نحو ما قالوا: بنفي حشر الأجساد، وعلى نحو ما قالوا: بقدم العالم، وتقدم الله عليه بالرتبة، على نحو ما تتقدم العلة على المعلول، وعلى نحو ما قالوا: بأن الله يعلم الكليات ولا علم له بتفاصيل الأشياء.

وهذه أمور إذا قيست إلى الأصل المذكور تبين كفرهم فيها.

أما ما عدا ذلك من مسائل بحثهم، فقد ظهر مستوى مخالفتهم للأصل فيها على درجة تجعلنا نبدِّعهم ولا نكفرهم، على نحو ما سيظهر من كلام المصنف بعد.

٤- الفرق الإسلامية فيما عدا الفلاسفة من ناحية (وقد فصلنا القول فيهم) وأهل السنة من ناحية أخرى (ومقام الحديث لهم).

وغير هؤلاء وهؤلاء من نحو: المعتزلة، والكرامية، والمشبهة على العموم.

وهؤلاء لم يخالفوا الأصل، فهم لم يكذبوا ما جاء به النبي، ولم يطعنوا في نبوته، ولم يبرروا للتكذيب في مسألة من المسائل، ولكنهم آمنوا بالصانع، وأثبتوا للنبي نبوته، واعتنقوا شريعته، ولم يردوا له شريعة ولا عقيدة، ولم يتخذوا من

النصوص موقف الرد أو التكذيب، ولكنهم تأولوا هذه النصوص.

من أجل ذلك كان موقفهم قابلاً للاجتهاد، إذ يصعب على أي إنسان يحترم فقهه وموقفه أن ينسبهم إلى الكفر وهم من أهل القبلة، ولكن يجوز للفقيه أو المفكر أن ينسبهم إلى البدعة، وينصحهم بالرجوع عنها.

٥- أناس من الناس لا يكذبون النبي ﷺ صراحة، ولا ينكرون نبوته وأنه رسول من ربه، وإنما هم يتعلقون بفرع من فروع الدين: كالحج ينكرونه أو ركنًا منه، على نحو ما نسمع في هذا الزمان، أو ينكرون أن يكون الحرم وملحقاته هي هذه الأماكن التي أجرى فيها النبي ﷺ شعائر الحج، أو يقولون على نحو ما قال المرتدون في خلافة أبي بكر: إن الزكاة فريضة جاء بها النبي (ﷺ)، ولكن لا على الدوام، وإنما كانت ضريبة خاصة برسول الله (ﷺ) يتلقاها هو، وليس من حق غيره أن يطالب بها.

وأمورٌ كثيرة قد ظهرت في زماننا من هذا القبيل، وهي قد ثبتت عن النبي (ﷺ) عن طريق التواتر، والتواتر قطعي الثبوت، قطعي الدلالة على العموم، يقترن به علم ضروري يخلقه الله (عز وجل) معه في ذهن من توفر التواتر لديه.

وهذا الموقف من هؤلاء ليس كموقف الفرق الذين ذكرناهم من قبل، فالفرق متأولون، وكلامهم من قبيل النظر، وهؤلاء رافضون لأصل من أصول الإسلام، مستند إلى أصل صحيح يحتج به، وهو: التواتر، فهؤلاء كفرة، وأولئك مبتدعون.

ولا يُستثنى من هؤلاء الذين ردوا أصلاً من أصول الشريعة، إلا من أسلم حديثًا ولم يعرف التواتر، ولا الاستدلال به، ولم يتوفر لديه، فهذا نُرجئه إلى أن يعلم؛ فإن علم وأنكر كما أنكروا أدرجناه معهم، وإلا ثبُتت له السلامة.

٦- المكذب بنحو الإجماع: كالنظام وغيره.

والتكذيب بالإجماع شناعة.

غير أنه عند العلماء في الاحتجاج به أقوال.

وهذا الاختلاف يجعلنا لا نكفر من ينكر الاحتجاج به.

غير أن هنا ما يجب أن ننبه عليه، فإن في الإجماع ما أجمع الصحابة فيه على قول أو فعل، ومخالفة إجماع الصحابة شديدة.

وفي دائرة معارف القرن العشرين (ج٢ ص٧٧): [فلان بدع في هذا الأمر) أي أول ما فعله.

و (بَدَعَه) يبدعه بَدْعًا وأبدعه وابتدعه: أي اخترعه على غير مثال.

... و (**أبْدع به**) خذله ولم يكن عند ظنه].

وفي الموسوعة الفقهية الكويتية (ج٨ ص٢١): [.... والبدع: الشيء الذي يكون أولاً، ومنه قوله تعالى: (**قل ما كنت بدْعًا من الرسل**) [الأحقاف:٩] أي لست بأول رسول بُعث إلى الناس، بل قد جاءت الرسل من قبل، فما شأني بالأمر الذي لا نظير له حتى تنكروا عليَّ.

... وأبدع وابتدع وتبدع: أتى ببدعة، ومنه قوله تعالى: (**ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله**) [الحديد: ٢٧].

ولهذه الدلالة الشمولية التي تقرب من المطلق أو الإطلاق، كان البديع من أسماء الله الحسنى؛ فالله خلق الخَلق على غير مثال سبق، فجاء خلقه أولاً ومستحدثًا، وليس له مُعارض قدْ خلقه غيره، إذ إن الكون قد خُلِق بقدرة العزيز، فكان ما جاء في القرآن مطابقًا لما ذكرناه، أو ما ذكرناه قد جاء مطابقًا لما في القرآن: ففي القرآن [البقرة: ١١٧]: (**بديع السموات والأرض وإذا قضى أمرًا فإنما يقول له كن فيكون**).

وفيه [الأنعام: ١٠١]: (**بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم**).

وصاحب التعريفات قد أضاف إلى ما تدل عليه لفظة البدعة من المعاني عنصرًا جديدًا. قال: [البدعة: هي الفعلة المخالفة للسنة، سميت البدعة لأن قائلها ابتدعها من غير مقال إمام].

واستنادًا إلى ما ذكرناه من عبارة صاحب التعريفات، يظهر أن هذا الشرط الذي أضافه إنما يصلح في الدلالة الاصطلاحية، أما أن نضيفه إلى هذه الدلالة اللغوية أو الوضعية، فإن هذه الإضافة تبدو بعيدة المنال.

وإذا ما انتهينا من الدلالة الوضعية للفظ بما يعين على تصور معناه في نفس كل باحث وقارئ، وفي نفس كل قائل وسامع؛ فإنه يتحتم علينا أن نشير إشارة مختصرة

إلى هذه الدلالة الاصطلاحية، التي تدور على ألسنة العلماء من المتخصصين.

والبدعة قد استعملها من المتخصصين علماء العقائد وعلماء الفقه. وهي عند علماء الفقه أوسع انتشارًا في الاستعمال.

وفي حديثنا عن المعنى الاصطلاحي للبدعة، نجد الموسوعة الفقهية تفاجئنا بهذه العبارة: [أما في الاصطلاح، فقد تعددت تعريفات البدعة وتنوعت، لاختلاف أنظار العلماء في مفهومها ومدلولها.

فمنهم من وسع مدلولها، حتى أطلقها على كل مستحدث من الأشياء، ومنهم من ضيق ما تدل عليه، فتقلص بذلك ما يندرج تحتها من الأحكام].

وهي عبارة توحي لقارئيها من أول الأمر بأن هناك اضطرابًا فيما تدل عليه البدعة دلالة اصطلاحية.

وما يبدو للقارئ من هذه العبارة ليس صحيحًا؛ ذلك لأن اختلاف التعريفات على ألسنة العلماء مرجعه إلى هذا التشابه الشديد بين البدعة والمصالح المرسلة.

ولهذا التشابه وجدنا فريقًا من العلماء، ومنهم: الشاطبي، قد اقترح أن يجعل للبدعة مجالاً، وللمصالح المرسلة مجالاً آخر، فجعل للمصالح المرسلة مجالاً يشمل كلَّ مستحدث لا نظير له إلا أن نطاق الدين يَسعُه، حيث إن هذا المستحدث لم يخالف مصدرًا أو أصلاً من أصول الشريعة، وهو في نفس الوقت مندرجٌ تحت مقصدٍ من مقاصدها، أو تحت لفظ عام من ألفاظها، ثم ترك للبدعة كل مستَحدَثٍ لا تضبطه هذه الضوابط.

وعند الشاطبي طبقًا لهذه النظرة، لابد أن تُعرف البدعة بتعريف ضيق لا يشمل إلا المخالفات.

وهذا ما قد فعله في كتابه الاعتصام مع تنبيهه على أن كل مبتدع لا يخالف الشريعة وهو مندرج تحت مقصدٍ من مقاصدها، أو أحد نصوصها العامة، فهو يسميه اصطلاحًا: بالمصلحة المرسَلة، أو المناسب المطلق.

وغير الشاطبي ومن وافقه لا يضيقون المعنى الاصطلاحي على هذا النحو، فأمكن عندهم أن يُقال: إن البدعة تنقسم إلى: بدعة حسنة، وبدعة سيئة.

كما أنها تنقسم من حيث إجراء الحكم الشرعي عليها إلى هذه الأقسام التي

تجري عليها الأحكام الفقهية الخمسة، والتي هي: الوجوب، والندب، والحرام، والمكروه، والمباح.

وقد ترتفع المخالفات البِدْعية إلى ما يخدش العقيدة؛ فيُحكم على مرتكبها بأحكامها التي تناولناها ونحن نُبيِّن معنى مدلول كلمة (الكفر).

وحصاد القول في أن من ينسب غيره للبدعة أو للابتداع، نَرْجِع في قوله إلى المخالفة، أو إلى هذا الشيء المستحدث، لنعلم صحة وصدق هذا القول المنسوب إليه.

هذا والذي نرجوه أن يكون أمر البدعة وما تدل عليه قد اتضح بين يديك.

فإن أردت المزيد فدونك المبسوطات.

البطلان والفساد:

ومن الألفاظ التي استعملها المصنف هنا: (البطلان، والفساد)، و هما مفردتان يجري استعمالهما على ألسنة الفقهاء، والتفريق أو الاتحاد في مدلوليها ليس محل اتفاق بين الأئمة، فيستحسن من أجل ذلك أن نفردهما بحديث.

أ – البطلان:

والبطلان في اللغة: الضياع والخسران، أو سقوط الحكم، يقال: بَطَل الشيء يبطل بَطَلا وبُطلانًا بمعنى: ذهب ضياعًا وخسرانًا، أو سقط حكمه، ومن معانيه: الحَبوط.

وهو في الاصطلاح يختلف تبعًا للعبادات والمعاملات.

ففي العبادات: البطلان: عدم اعتبار العبادة حتى كأنها لم تكن، كما لو صلى بغير وضوء.

والبطلان في المعاملات يختلف فيه تعريف الحنفية عن غيرهم.

فهو عند الحنفية: أن تقع على وجه غير مشروع بأصله ولا بوصفه، وينشأ عن البطلان تخلف الأحكام كلها عن التصرفات، وخروجها عن كونها أسبابًا مفيدة لتلك الأحكام التي تترتب عليها، فبطلان المعاملة لا يوصل إلى المقصود الدنيوي أصلاً، لأن آثارها لا تترتب عليها.

وتعريف البطلان عند غير الحنفية هو تعريف الفساد بعينه، وهو: أن تقع المعاملة على وجه غير مشروع بأصله أو بوصفه أو بهما.

ب – الفساد:

والفساد مرادف للبطلان عند الجمهور (المالكية والشافعية والحنابلة) فكل من الباطل والفاسد يطلق على الفعل الذي يخالف وقوعه الشرع، ولا تترتب عليه الآثار، ولا يُسقط في العبادات.

وهذا في الجملة، ففي بعض أبواب الفقه يأتي التفريق بين البطلان والفساد: كالحج، والعارية، والكتابة، والخُلع.

أما عند الحنفية، فالفساد يباين البطلان بالنسبة للمعاملات، فالبطلان عندهم: مخالفة الفعل للشرع لخلل في ركن من أركانه، أو شرط من شرائط انعقاده.

أما الفساد فهو: مخالفة الفعل للشرع في شرط من شروط صحته، ولو مع موافقة الشرع في أركانه وشرائط انعقاده.

وبهذا البيان المُجمل للفظتي (البطلان والفساد) يمكن أن نفقه معناهما في مكانهما من كلام المصنف بغير عناء، ولا حاجة لنا بعد ذلك إلى مزيد تفصيل.

القول القاطع في اختلاف الحكم بحق أو باطل:

قال المصنف: **(الاختلاف في الحكم الواحد نفيًا وإثباتًا، إن ظهر ابتناءُ أحدهما على أصلٍ لا يتم الاحتجاج به فهو فاسد، وإن أدى إلى محال فهو باطل).**

إن العلماء في مجال الاجتهاد يطرحون المسألة من المسائل، وكل فقيه ينظر فيها على حياله وباستقلاله، باذلاً أقصى الجُهد وهو يحاول استنباط الحكم المناسب لها من أصل شرعي، وعند الحصول عليه يحاول أن يُسقطَه على هذه المسألة، ثم يقدمها لمن يريدونها إن ظهر له أن تفعيلها في الواقع مناسب للشرع ويقره المشرع.

وهذا النوع من الاجتهاد نجده في الفقه على اختلاف أبوابه، ونجده في العقيدة على اختلاف محاورها.

وكل واحدٍ من المختلفين يدعي أنه ينطلق من أصل، ويدعي في نفس الوقت أن الأصل الذي ينطلق منه يصلح شرعًا للاحتجاج به.

والأصل المدَّعي قد يكون عقليًا (وهو لا يقبل التأويل)؛ إذ الأدلة العقلية

تستعصي دائمًا على تأويلها، وقد يكون الأصل نقليًا. والأصل النقلي يكون في كثير من الأحيان حمال وجوه، مما يجعله قابلاً للتأويل.

وليست هذه هي جميع الأحوال التي تحيط بالمسألة فيترتب عليها اختلاف في الحكم؛ إذ بالإمكان أن نضيف إلى ما ذكرناه ما يلزم على القول عند نهاية الاجتهاد من لوازم يقبلها الشرع أو. لا يقبلها. وعلينا في هذه الحال أن نحسم أمرنا فيما إذا كان لازم المذهب أو القول: يعد مذهبًا أو قولاً لصاحب القول الأول أم لا.

وأخيرًا علينا أن نتعرف عند فحص لازم القول في القائل: هل هو معترفٌ بلازم قوله أو غير معترفٍ بذلك.

هذه هي التشقيقات التي ستواجهنا ونحن نشرح هذه القاعدة من الآن فصاعدا.

ولنحاول أن نشرح ما ذكرناه بالأمثلة.

وماذا علينا لو طرحنا هذا السؤال، وهو: ما الموقف العقدي عند العلماء من مسألة الصراط؟

والجواب أن المشتغلين بالعقائد انقسموا إلى فريقين:

فريق قال: إن مسألة اجتياز الصراط المضروب على متن جهنم في القيامة جائز عقلاً، وواجب شرعًا.

والجواز العقلي فيه هو أن: الأمر مبني على أن خلق الصراط وإيجاده من قِبَل الله على متن جهنم بمواصفاته المعروفة أمر ممكن، وأن اجتياز الناس عليه أمرٌ ممكن، وتعثر بعض الخلائق عليه وسقوطهم في جهنم أمرٌ ممكن، واجتياز من أراد الله لهم اجتيازه من غير شقاء أو عناء أمر ممكن.

وهذه الممكنات قابلة لتعلق الإرادة والقدرة بها فلا إشكال.

أما المعتزلة فقد أنكروا الصراط، وبالتالي فقد أنكروا المرور عليه.

وحجتهم في ذلك أن المرور على الصراط بمواصفاته التي وردت في النصوص والمشي عليه أمر مستحيل لدقة الصراط، وقدرته على قطع ما هو قابل للقطع، كأرجل المارة.

ثم يضيفون إلى ذلك أننا لو افترضنا جدلاً أن المرور عليه أمر ممكن، فإن هذا الممكن المفترض سوف يترتب عليه قدرٌ من المشقة والتعذيب غير يسير، ولو

أجزناه للكافرين والعصاة، لكان في حق المؤمنين غير مقبول ولا معقول.

ومن أجل هذه اللوازم التي تَصَوَّرَ المعتزلة وبطلانَها، كان الصراط نفسه أمرًا منكرًا لا وجود له.

هذا قول المعتزلة في إنكار الصراط.

وهذا هو الأصل الذي اعتمدوا عليه، وهو أصل لا يمكن الاحتجاج به؛ لأن إنكار الإمكانات التي أشرنا إليها أمر لا مبرر له عقلاً، ولا مبرر له شرعًا.

وإذا ثبتت هذه الإمكانات كان الأصل الذي اعتمد عليه المعتزلة لا يصلح للاحتجاج به، وبقي الصراط ضمن مشاهد القيامة أمرًا ممكنٌ عقلاً واقع شرعًا.

وصدق المصنف حين حكم على قول المعتزلة مثلاً، وعلى الأقوال المشابهة بالفساد، إذا ما بُنيت على مثل هذا الأصل الفاسد.

ولو قد أصلح المعتزلة – مثلاً– من توجههم في فهم الأصل الذي بنوا عليه حكمهم، فسيتغير الحكم تلقائيًا على ما هو ظاهر.

ولننصرف إلى مثالٍ آخر، ونسأل عن الإرادة الإلهية: هل هي نفس الأمر، أم أن الإرادة والأمر مختلفان؟

فمن قال إن الإرادة والأمر شيء واحد، ترتب على هذا المفهوم أمور قد تُلقي بصاحبها في بيداء الكفر، لما يترتب على ذلك من نسبة أمورٍ إلى الله يستحيل نسبتها إليه.

فالله – مثلاً – قد أمر مثل أبي جهل وأبي لهب أن يدخلا في الإسلام، وأن يلتزما بأحكامه، وهذه أوامر تكليفية، ومع هذه الأوامر فإن الله (عز وجل) لم يرد منهما أن يُسْلِما.

وعند هذا الحد نقول: لو أسلم كل منهما ليوافق الأمر، لكان مخالفًا للإرادة التي عبر القرآن عنها مثلاً في حق أبي لهب بقوله: (**تبت يدا أبي لهب وتب* ما أغنى عنه ماله وما كسب* سيصلى نارًا ذات لهب* وامرأته حمالة الحطب* في جيدها حبل من مسد**) – وهذا مستحيل- .

ولو لم يُسْلِما لتحققت الإرادة وتخلف الأمر الذي هو مرادف للإرادة عندهم.

والذي أدى إلى هذا الاضطراب، ووقوع هذه الأمور الباطلة، هو اعتمادهم على

أصل لا يمكن الاحتجاج به، وهو: اعتبار الأمر والإرادة بمعنىً واحد.

وهذا ما جعل المصنف يقول: **(وإن أدى إلى محال فهو باطل).**

والفرق بين البطلان والفساد تجده فيما أزلفناه لك قريبًا.

الآن، وقد انتهينا مما أردنا أن نقوله فيما إذا كان الخلاف مبنيًا عند الطرفين على أصل لا يمكن الاحتجاج به، فإن أدى إلى باطل حكمنا بالبطلان، وإن لم يؤدِ إلى باطل حكمنا بالفساد.

فلننتقل عن ذلك إلى غيره.

قال المصنف: **(بخلاف ما ظهر ابتناؤه على أصلٍ يتم الاحتجاج به، ولا تُنزَع الحجة من يد مخالفه، حيث يكون الكل صحيحًا، ومن ثم نُفرّق بين خلاف واختلاف).**

والمصنف بقوله هذا قد وضعنا أمام نوع جديد من الخلاف، كل واحد من الطرفين فيه يبني على أصل يصلح الاحتجاج به، وكل واحد من الطرفين لا يستطيع أن ينزع الحجة من مخالفه.

وعلى ذلك فإنه ليس أمامنا إلا أن نقول: إن كلَّ واحدٍ من الرأيين صحيح؛ لابتنائه على أصلٍ يصح الاحتجاج به، ولعجز مقابله عن إبطال رأيه.

والمصنف هنا يقول: إنه يجب **على من يتابع هذين الرأيين أن يفرق بين خلاف واختلاف.**

وعبارة المصنف هنا يمكن أن تُفهم من حيث الوقوف على مدلولي الخلاف والاختلاف، من المعاني التي وضعها لهما الواضع اللغوي. أما في مجال الاصطلاح، فربما لا يظهر لنا المقصود من استعمال اللفظين، إذ لم نقف على المعاني الاصطلاحية التي تفرق بينهما.

وتفصيل هذه الجملة أن نقول: إن هذه التفرقة واضحة من جهة ما تقتضيه المادة، فإن الخلاف مصدر خالَف، كالقتال والخصام.

والمفاعلَة تُشْعر بالقصد، فالمخالِف يقصد مقابلة من يخالفه ويريد إبطال دليله، ولهذا كان الخلاف ما يرجَع لأصلين، يُبيِّن أحدهما بطلان الآخر، كما سبق.

والاختلاف مصدر اختلف، لا يُشعر بذلك وإن استويا في اقتضاءِ التعدد.

وأما من جهة الاصطلاح فلم نطلع على من ذكرها، وأرباب التصانيف مطبقون على التعبير بهما في المقامين من غير فرق، خاصة في مجال العقائد.

وقد يكون للفقهاء والأصوليين فيه مقال على ما ذكره الشاطبي في الموافقات، وما جاء في الفتاوى الهندية. (راجع الموسوعة الفقهية – ج٢ ص٢٩١ وما بعدها).

وخلاصة القول في هذا الشق من المسألة، أننا أمام نوع من الخلاف أو الاختلاف، الطرفان فيه يبنيان على أصلين كل منهما يصلح للاحتجاج به، وكل منهما لا يقدر على انتزاع الحجة من يد مناوئه.

فكل منهما من هذه الوجهة صحيح.

فما الطريق إلى حسم الخلاف؟

قال المصنف: **(فنكفر من آل قوله لمحالٍ في معقول العقائد).**

وأنت ترى المصنف قد وضعنا على أعتاب مجالٍ آخر، أن ننظر في مآلي الرأيين، أعني: لازم كل منهما وما يترتب عليه.

ومن خلال هذا النظر قد نجد أن أحد هذين الرأيين قد آل إلى ما هو مستحيل على الله.

وعلينا أن ننظر في هذا المستحيل ما الذي قضى به، فإن كان العقل هو الذي قضى به، حكمنا بكفر صاحب هذا الرأي الذي أدى إلى هذا المحال إن التزم بما أدى إليه رأيه.

ولنحاول أن نشرح ذلك بمثال نختاره من صفات المعاني.

فنحن حين نتحدث عن صفة الإرادة بالنسبة لله (عز وجل)، فإننا نقول: إنها صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ بذاته تعالى بها يُخَصِص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة.

والفلاسفة والمعتزلة ينازعون في هذا الذي قلناه مع اختلاف في أقوالهم.

فالمعتزلة يرون أن لله صفة هي صفة الإرادة، ولكنها حادثة، يخلقها الله بإزاء الممكنات، ولكن يخلقها لا في موضوع، ثم هم مع ذلك يقولون: إنها قائمة بذاته.

وأنت ترى أنهم قد أثبتوا لله صفة الإرادة، لأنها صفة كمال وغيابها نقص، إلا أن مذهبهم يؤول إلى أن الله قد وُصف بالإرادة وهي غير قائمة بذاته، وأن الإرادة

قائمة لا في موضوع مع أنها صفة، والعقل يحيل أن تكون الصفة قائمة في غير موضوع.

وحاصل قولهم الذي يترتب على مذهبهم أن الله (عز وجل) لا يتصف بالإرادة؛ إذ لا توصف الذات إلا بما يقوم بها، ولا توجد الصفة إلا في محل أو موضوع.

وتجرد الذات الإلهية عن الإرادة لا يجوز عقلاً.

وعلى المعتزلة في هذه الحال أن يحددوا موقفهم من هذا اللازم الذي ألزمهم العقل به، فإن التزموه كفروا لوصفهم الذات الإلهية بالنقص.

والمعتزلة في بقية الصفات لهم كلام مشابه لما في الإرادة لا نطيل بذكره.

أما الفلاسفة فهم منفصلون من الموضوع ومن أول الأمر، ومذهبهم واضح لا سترة به.

قال المصنف: **(ونبدّع من آل به ذلك في منقولها إن التزم القول باللازم).**

فاعل آل مستترٌ عائد على القول، والإشارة تعود على المحال، وقد نصبت على نزع الخافض، والتقدير: (من آل به القول إلى ذلك). أو اسم الإشارة هو الفاعل راجعٌ إلى القول، والباء بمعنى إلى، والمجرور بها عائدٌ على المحال، والباء على بابها، والضمير للقائل، وحُذِف المؤول إليه لتقدم ذكره في النظير.

علمنا حكم من آل مذهبه إلى المستحيل في ذات الله عقلاً، مع التزامه باللازم.

وهنا يؤكد المصنف أن من آل مذهبه إلى ما لا يليق بالله، وشهد بذلك السمع المنقول عن الشارع، وهو قد التزم بهذا اللازم؛ فإن كلامه يكون من قبيل البدعة.

والمثال الذي يشرح ذلك، هو ما ذهب إليه المعتزلة في نفي السمع والبصر والكلام على أنها صفاتٌ قائمة بذاته تعالى؛ إذ إنهم يثبتون لله السمع والبصر من خلال صفة العلم، ويثبتون له صفة الكلام من خلال صفة القدرة، بمعنى أن الله يخلق الكلام في غير الحي، يكلم به من أراد أن يكلمه، كموسى (عليه السلام)، ولكن بكلام يخلقه الله في الشجرة مثلاً.

ومع ذلك كله فهم قائلون بأن السمع والبصر والكلام صفات لله، وهم قد خالفوا أهل السنة فيما ثبت لله من الصفات بالنص عليه بدليل سمعي.

فهم لما التزموا باللازم، وهو أن الله ليس له صفة تسمى الكلام قائمة بذاته، ولا

صفة تسمى السمع قائمة بذاته، ولا صفة تسمى البصر قائمة بذاته، حكمنا عليهم بالابتداع.

والفرق بين هذا الحكم والذي قبله، أن اللازم العقلي يصعب تأويله، بخلاف ما ثبت بالسمع، إذ النص الشرعي حمال وجوه، وهو قابل للتأويل.

يبقى أمامنا أن نتساءل عن المخالف لو كان اعتماده على أصل يُحتج به، ولكنه أصلٌ سمعي، وفي فهمه له قد ترتب عليه لازم لا يليق بذاته تعالى وهو غير مُعْتَرِف بهذا اللازم، فماذا عسانا أن نفعل معه؟

قال المصنف: (وإلا نُظر في شبهته، لنجري له حكمها على خلافٍ بين العلماء في لازم القول.

ولا نكفر ولا نبدع من خرج لازمُ قولِه عن محال، إذ لا نجزم بفساد أصله مع احتماله.

وبهذا الوجه يظهر قبول خلاف أهل السنة بينهم، مع ردهم للغير عمومًا، وهو جارٍ في باب الأحكام الشرعية، في باب الرد والقبول، فتأمل ذلك تجده، وبالله التوفيق).

وعبارة المصنف هنا واضحة بذاتها.

ومن خلال النظرة الأولى في هذه العبارة يتضح أن المصنف قائلٌ بأنه لا يُكفِّر أحدًا من أهل القبلة بلازم مذهبه، ولا بتأويله.

وهذا الذي ذهب المصنف إليه هو رأى الأشعري والأشعرية، وأهل السنة من علماء العقائد على العموم، على ما هو واضحٌ في كتاب (**الفرق بين الفرق**).

وعلماء الشريعة في جملتهم على هذا الرأي.

فالإمام مالك سئل عن المعتزلة، هل نكفرهم؟ فقال: من الكفر فروا.

وبذلك قال الشافعي وغيره.

ونحن هنا نقول: على العاقل من أمة الإسلام ألا يرمي بريئًا بكفر؛ إذ لو قد فعل فقد احتمل بهتانًا وإثمًا مبينًا، كما لا يجوز له ولا لغيره أن يرمي بالكفر من تأول في نص وكان خطأه محتملاً.

ونسأل الله أن يحمينا من الخطأ وأن يجنبنا الخطيئة.

القاعدة الثامنة والعشرون

معالم على طريق التعلم

لكل شيء وجه، فطالب العلم في بدايته شرطه: الاستماع والقبول، ثم التصور والتفهم، ثم التعليل والاستدلال، ثم العمل والنشر.

ومتى قَدَّم رتبة عن محلها حُرِم الوصول لحقيقة العلم من وجهها.

فعالم بغير تحصيل ضِحكة، ومحصِّل دون تصوير (لعلها تصور) لا عبرة به، وصورة لا يحصنها الفهم لا يفيدها غيره، وعلم عَرِىٌّ عن الحجة لا ينشرح به الصدر، وما لم يُنتج فهو عقيم.

والمذكرة حياته، لكن بشرط الإنصاف والتواضع، وهو قبول الحق بحسن الخُلُق، ومتى كثر العدد انتفيا.

فاقتصر ولا تنتصر، واطلب ولا تقصِّر، وبالله التوفيق.

* * *

الشـــرح

من المعروف أن المصنف وُلد ونشأ في المغرب من شمال أفريقيا، الذي اشتهر في التاريخ باسم: المغرب العربي.

والمغرب العربي، كما هو ظاهر- يطلق على المغرب والجزائر وتونس وليبيا وجزء من مصر.

وهذه البلدان قد انفتحت في الماضي بعضها على بعض.

فعلما أي قطرٍ من هذه الأقطار كانوا ينتقلون في هذه البلدان المختلفة، يتعرفون على عوائدها في كل شيء خاصة التعليم.

والشيخ "أحمد زروق" من هذا الرعيل، كما كان "عبد الرحمن بن خلدون" المغربي كذلك، من هذا الرعيل أيضًا.

وأنا أقول هذا الكلام بين يدي هذه القاعدة، لأؤكد على طريقة المغربيين والمشرقيين في التعليم في ذلك الزمان، وهي طريقة امتدت عبر الزمان حتى قُدِّر لي أن أدرك طرفًا منها في النصف الثاني من القرن العشرين، وقد استفدت من هذه الطريقة، في حين قد حُرِم منها ومن ثمرتها الأجيال التي جاءت بعد جيلي.

وأنا هنا أتحدث عن طريقة التعليم التي أدركتها في المعاهد الأزهرية بمصر المحروسة، وهي طريقة قد انضبطت على أصول هي نفسها التي تحدث عنها المصنف، وأكد على ضرورة الأخذ بها.

معالم على الطريق:

وأنا سأحاول مع المصنف أن نعرض بين يديك هذه الطريقة التي أخذ العالَم الإسلامي بها أبناءه شرقًا وغربًا، خاصة فيما يتصل بالتعليم الديني وعلوم العربية.

والمشتغلون بعلوم الدين والعربية جاءت طريقتهم التربوية لها معالم لا يخطئها الناظر، ولا تَغمُّ على يد المتأمل.

وأنت تستطيع أن تسميها معالم، أو تسميها مع المصنف وجوهًا.

قال المصنف: **(لكل شيء وجه).**

هذه هي عبارة الشيخ، وهو قد سمى هذه المعالم على طريق المنهج التربوي بـ (الوجوه).

وعنده وعند كل عاقل أن من أخطأ التوجه إلى ما يريد ضل الطريق، وتاه في بيداء الحيرة.

فلنتفق مع الشيخ على تسمية هذه المعالم بـ (الوجوه)، بشرط أن يكون واضحًا لنا من أول الطريق أننا نقصد (بالوجه) (المَعْلَم) الذي هو هدف جزئي يقطعه الباحث على طريق التعلم، ثم يأخذ منه نقطة انطلاق إلى هدف آخر.

وهذه الطريقة في تحديد المعالم أو الوجوه الجزئية، واعتبار كل منها هدفًا قريبًا يجمع بين صفتين، فهو في ذاته هدف جزئي، وهو في ذاته قاعدة انطلاق إلى ما بعده من الأهداف، شريطة أن يكون كل هدفٍ من الأهداف الجزئية، قد حمل جرثومة المشاركة في الهدف الكلي المقصود من حركة التعليم في غايتها المبتغاة.

١- الوجه الأول:

قال المصنف: **(فطالب العلم في بدايته شرطه: الاستمَاع والقبول).**

هذا هو المَعْلَم الأول كما ترى، وفيه: أن طالب العلم يذهب إلى ساحة الطلب، تدفعه الرغبة، ويجذبه الأول في تحصيل هذا العلم.

وعلى المُعلِمين أو المؤدبين أن يعوا وعيًا كاملاً بأن من جاء إليهم هو في أول مراحل الطلب، وعلى الطالب وذويه أن يحتل من نفوسهم هذا الإدراك مكانًا مهمًا.

فإذا ما أدرك المعلم والطالب جميعًا الأمر على هذا النحو، قدروا له قدره؛ فيقوم المعلم أو المربي بواجبه، فيلخص العلم الذي جاء الطالب من أجل تلقيه في ورقات قليلة تحيط بألقاب مسائل العلم كلها، وقليل جدًا من التفصيل.

وعلى الطالب أن يحصّل ما في هذه الورقات، وإن غُمّ عليه إدراك أسرارها، وإن حيل بينه وبين الاستدلال على مسائلها، وإن لم يكن قادرًا على تصور ما فيها.

نعم لابد أن تكون البداية على هذا النحو، فهي بداية تناسب مُدْرَكاته، وتوافق قدراته، فواجبه فقط أن يستظهر ما قُدم له.

والقدامَى من العلماء، كالإمام الغزالي عندما كتب في العقائد من كتاب "إحياء علوم الدين" فعل الشيء نفسه، فكتب تحت عنوان: "قواعد العقائد" ورقات قليلة

اشتملت على رسم تخطيطي لما يجب على الطالب في أول عهد الطلب أن يدركه من موضوعات العقيدة.

ثم أَتْبَع هذه الورقات برسالة كان قد أَطلق عليها: "رسالة المقدسيين في العقيدة" وهي تسمية راقت له؛ لأنه لم يكتبها إلا استجابة لأولئك المجاورين لبيت المقدس طلبوها منه على نحوها، فقدمها إليهم.

وقد اشتملت هذه الرسالة على موضوعات العقيدة التي يمكن للمرء أن يتصورها.

ثم نراه بعد ذلك قد قدم للمتخصصين كتابًا في العقائد أسماه "الاقتصاد في الاعتقاد" حرر فيه الأدلة، وبسط فيه البرهان من غير خروج على المقصود.

وقد ضربنا هذا مثالاً عمليًا ليتضح منه ما قاله الشيخ "زروق"، وما ذكره "عبد الرحمن بن خلدون" وهما من بلاد المغرب؛ لنعرف وحدة التوجه بين المشرق والمغرب قديمًا في مجال التعليم.

٢- الوجه الثاني:

قال المصنف: **(ثم التصور والتفهم).**

وأنت قد علمت في القاعدة الأولى من هذه المجموعة، أن المصنف حريصٌ كل الحرص على أن الكلام في أي شيء من الأشياء، هو فرع تصور ماهيته وفائدته.

والتصور هو حصول صورة الأمر الذي نريد أن ننشغل به في الذهن؛ لنحكم له أو عليه؛ أو نفرّعه على غيره، أو نفرّع غيره عليه، أو نُلْحقه بالتفصيل إن كان مجملاً.... الخ.

والتصور الذي هو حصول صورة الشيء في الذهن، مرتبطٌ بغرضنا من الانشغال به، فتارة يكفينا منه الوصف الظاهري، وتارة لا يكفينا منه إلا تصور الذاتيات، والتي هي الماهية الواقعة في جواب السؤال الذي هو: ما هو الشيء في ذاته؟

والمعلم في هذا الوجه أو هذا المَعْلم مطلوبٌ منه أن يأخذ الطالب في هذه المرحلة بقدر ما يطيقه من الفهم والتصور، من خلال إعادة مسائل العلم التي

حفظها في المرحلة السابقة، ولكن بشيء من الفهم، وشيء من التصور.

٣- الوجه الثالث:

قال المصنف: (**ثم التعليل والاستدلال**).

وفي هذه المرحلة الثالثة أو الوجه الثالث، يعيد المُعَلم _على طالب العلم مسائل العلم التي سبق له أن استظهر مُخططِها، والتي قد سبق له أن فهمها وتصورها_ مرة ثالثة، ولكنه هذه المرة يأخذه بوجوب إقامة الدليل على كل مسألة يُطلب البرهنة عليها، وهو يأخذه كذلك ببيان الحكمة لكل ما يحتاج إلى حكمة، والتعليل لكل ما يحتاج إلى بيان العلة، والتسبيب لكل مسألة يحتاج الطالب فيها إلى معرفة السبب.

٤- الوجه الرابع:

قال المصنف: (**ثم العمل**).

وفي هذه المرحلة الرابعة نكون قد اقتربنا من إدراك الثمرة، وأن جَنَى العلم قد أصبح من المتعلم دان.

وأول شيء يدركه الطالب من الأهداف هو العمل بما يعلم.

ولما كان العمل قريبًا من مراحل التلقي، وجدناه مشتركًا بين ثمرة تعود على المتعلم تدخل في مكونات شخصيته، وبين ثمرة تثرى التعلم فتثبته في الأذهان، وترسِّخه في الفهوم.

وقريبًا تحدث المصنف عن التلازم الشديد بين العلم والعمل بما لا نطيل بإعادة الكلام فيه.

٥- الوجه الخامس:

قال المصنف: (**والنشر**).

وأنت خبير يا صاحبي بأن تاج العلم وقلادة عُقد المنظومة التعليمية، هما في الحرص على نشره، وبثه بين الناس، وإنارة العقول به، وحث الناس على ضبط سلوكهم طبقًا لقواعده.

ومن كرامة الله للعلم والعلماء، أن جميع الأشياء إذا أُخذ منها نقصت، أما العلم فهو يربو بالأخذ منه، ويزداد كلما حرص صاحبه على نشره.

وسبحان من ضبط الأشياء على أسبابها، ثم تولى هو منح الناس من المشتغلين بها ثمارها.

تحذير:

قال المصنف: (**ومتى قدّم رتبة عن محلّها حُرِم الوصولَ لحقيقة العلم من وجهها.فعالم بغير تحصيل ضِحكة، ومحصِّل دون تصوير – لعلها تصور– لا عبرة به، وصورة لا يحصّنها الفهم لا يفيدها غيره، وعلم عَرِيٌّ عن الحجة لا ينشرح به الصدر، وما لم ينتج فهو عقيم**).

حين انتهى المصنف من شرح المعالم على الطريق، شدد على أمرين يجب على كل عاقل أن يحذر شرهما.

أما أحد هذين الأمرين فقد نبه إليه بظاهر العبارة، وهو: أن يقدّم العالم الرتبة المتأخرة من العلم، ويؤخر الرتبةَ المتقدمة، وهذا العمل يربك المنظومة التعليمية إرباكًا، يقعد بها عن أن تؤتي ثمرتها، وهو في نفس الوقت يربك المتلقي للعلم، ويُحدث خللاً في تكوينه الذهني وتحصيل علومه المكتسبة.

وأما ثاني هذين الأمرين فأنت تدركه من عبارة الشيخ بطريق الأولى، وهو: إهمال هذه المعالم أو أحدها إهمالاً تامًا أو جزئيًا.

وهذا الإجمال يحكم على العملية التعليمية بالفشل، ويخرج لنا شخصيات في المجتمع، قصارى ما يمكن أن يقال عن الواحد منهم أنه: ضال مُضل، وأن مجموع الرءوس المؤتلفة من هؤلاء هي في الحقيقة رءوس جهال، إذا ما عمت بهم البلوى علمنا بظهورهم أن العلم قد ذهب، فإن الله لا يقبض العلم انتزاعًا من صدور العلماء، ولكن يضيع العلم بموت العلماء والمعلمين، بحيث لا يبقى إلا هؤلاء الضالون المضلون.

تنبيهٌ إلى أمرين خطيرين، وتحذير من تقصيرين عظيمين، شدد المصنف عليهما إجمالاً، ثم فرّع على ذلك ببيان ما يترتب على إهمال كل مَعْلَمٍ من أثر.

فالعالم الذي لم يحصّل مسائل العلم حين يجلس بين الناس، فهو إنما يستجلب ضحكاتهم الساخرة منه.

واختار المصنف صياغة الضحكة على هذا الوزن (فِعْلَة) لتكون اسم هيأة؛ حتى

تُعبر عن رد فعل الناس في مواجهة تقصير العالِم المُدّعَى، والذي لم يحتوِ قلبُه على جمع مسائل العلم.

وفعل الناس هذا لو وجد شعورًا حساسًا لدى مدعى العلم؛ لعلم أن ما فعله الناس به هو الإعدام الاجتماعي الحقيقي، وهو أقصى درجات العقوبة في الدنيا.

والذي يُهمل المَعلَم الثاني فيحصّل المسائل لكنه لا يتصورها، ولا يتصور مع ذلك الواقع من الأحداث الذي يُطلب إليه أن يُسقط مسائل العلم وأحكامه عليها.

فتصور الإنسان إذًا لمسائل علمه أمر في غاية الأهمية يصعب على العاقل أن يتصور العلم تحصيلاً مع إهمال تصور ما حصله.

والمرء قد يتصور مسائله لكنه لا يفقهها، ولا يتمكن من تفعيلها في الواقع الاجتماعي، ولا في حياته الشخصية، فهو تصور عارٍ عن الفهم، وليس هناك طريق سواه قادر على إمداده بما يمده الفهم به.

وقد يحصّل الإنسان ويتصور ويفهم، غير أنه يتحقق له ذلك كله، ولكن تبقى آحاد مسائله بغير برهان أو دليل، فيبقى مضطرب الصدر، مهتز الفؤاد، لا يستطيع أن يتثبت من معلومه، يواجه بها الخصوم، ولا يبرهن على مسألة يفعلها في واقعة.

وقد يتحصل له ذلك كلُّه، ولكن ذهنه يبقى عاقرًا، وفؤاده يستمر عقيمًا، فلا هو يعمل بمقتضى علمه، ولا هو يتمكن من نشره بين الناس، فينقطع بين العالمين ذكره، ويبقى بين الناس أبتر، تدفن سيرته قبل أن يُغلَق عليه قبره.

والنبي ﷺ يشيد بغير هذا وأمثاله: "**إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، وعلم ينتفع به، وولد صالح يدعو له** " (أو كما قال رسول الله (ﷺ)).

حياة العلم:

قال المصنف: **(والمذاكرة حياته، لكن بشرط الإنصاف والتواضع، وهو قبول الحق بحسن الخُلُق، ومتى كثر العدد انتفيا.فاقتصر ولا تنتصر، واطلب ولا تقصِّر، وبالله التوفيق)**.

ويختم المصنف قاعدته هذه ببيان أن العلم كائن وموجود، تعتريه الحياة كما يعتريه الموت.

وذكر من أسباب حياة العلم بعضها:

أما أحدها: فهي مذاكرته ومدارسته، وطرح مسائله بين أربابه وجهابذته، وبين العالم والمتعلم، وبين المربي المؤدب والطامع في أن يأخذ بأسباب التربية والأدب.

ومن أسباب حياة العلم أن تكون المذاكرة وطرح المسائل محمولة على الإنصاف في الأحكام، وخفض الجناح في السلوك، وتقوى الله في الكل.

ومن أسباب حياة العلم أن العالم الذي يدارس العلم غيرَه، لو قد وجد أن الحق في المسألة عند هذا الغير، وأنه قد أخطأ في تصورها، فعليه أن يقبل هذا الحق ولا يرده، وأن يقبله بحسن خلق يظهر على سلوكه في أعضائه الظاهرة، وكلامه المسموع، وانفعاله المرئي.

ومن أسباب حياة العلم المصاحبة لمذاكرته أن يكون العدد محددًا قدر الطاقة، فكلما قل العدد استطاع الكل أن يستفيدوا من المذاكرة والمدارسة، أما إذا كثر العدد وازدحم المكان ربما ضاع الحق مع الكثرة، وتفلت المحز، وغاب عن الكل تحديد المناط، أو تحرير محل النزاع لو قد طرحت مسألة كان فيها نزاع.

وعند ذلك يتبخر العلم وتضيع فوائد المذاكرة والمدارسة.

ومن أهم المسائل التي يحيي بها العلم ألا يكون الطالب أيًا كان مستواه خجولاً، فالحكمة ضالته فهو أولى بها حين يجدها.

وإجمال القول: أنه يجب على كل طالب للعلم مذاكر له أو دارس أن يطلبه ولا يقصر في طلبه، وأن يقتصر في النقاش والمجادلة، ولا ينتصر لنفسه، وإنما هو دائر مع الحق حيث يدور الحق.

* * *

القاعدة التاسعة والعشرون

تحرير الوسائل في مجال التعليم طريق إلى نيل المقاصد

إحكام وجه الطلب معين على تحصيل المطلوب، ومن ثَمَّ كان حُسن السؤال نصف العلم، إذ جواب السائل على قدر تهذيب المسائل.

وقد قال ابن العريف رحمه الله: لابد لكل طالب علم حقيقي من ثلاثة أشياء: أحدها: معرفة الإنصاف، ولزومه بالأوصاف.

الثاني: تحرير وجه السؤال، وتجريده من عموم جهات الإشكال.

الثالث: تحقيق الفرق بين الخلاف والاختلاف.

قلت: فما رجع لأصلٍ واحد فاختلاف، يكون حكم الله في كل ما أداه إليه اجتهاده، وما رجع لأصلين يتبين بطلان أحدهما عند تحقيق النظر فخلاف، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

يتحدث المصنف عن التعليم من خلال هذه القاعدة على أســاس أنـــه ظـــاهرة إنسانية، بل هو أخص ما يتصل بالإنسان من الظواهر الإنسانية، فهو محل الامتنان من الله على عباده (**الرحمن* علم القرآن* خلق الإنسان* علمه البيان**) [الرحمن: ١- ٤].

(**اقرأ باسم ربك الذي خلق* خلق الإنسان من علق* اقرأ وربك الأكرم* الذي علم بالقلم* علم الإنسان ما لم يعلم**) [العلق: ١- ٥].

التعليم بين الإحكام والعشوائية:

قال المصنف: (**إحكام وجه الطلب معين على تحصيل المطلوب**)

ولما كان التعليم على هذه الدرجة من الأهمية الاجتماعية والدينية، وجدنا هــذا النص من المصنف يلفت النظر إلى وجوب ترفع المنظومة التعليمية عن العشوائية، وتأبيها على الفوضى.

وهذه الجملة على قصرها تؤكد أن للتعليم وسائل، كمـــا أن للتعلـــيم غايـــات، والمنطق يحتم على المعلم والمتعلم إن أراد كل منهما أن يصل إلى الغايـــات مـــن التعليم، وأن يقطف الثمرة التي يبتغيها من خلال اختياره لسلوك هذا الطريـــق، أن يضبط الوسائل وأن يُحكِم المقدمات.

ومن بين الوسائل تحديد الموضوع الذي يريـــد أن يتعلمـــه، وأن يُلـــم بجميـــع أطرافه، ثم يحاول أن يتصوره، ثم يتوجه بعد أن يتصور موضوعه إلى فهمه وسبر غوره، ولا يفوته بعد ذلك كله أن ينظر في البراهين والأدلة كي يـــستريح فـــؤاده، وتستقر مسائله على قرار.

وهذا الذي ذكرناه الآن هو ما ذكرناه قريبًا في القاعدة سالفة الذكر فيما يتـــصل منها بالوسائل.

والتدقيق في الوسائل على هذا النحو هو الطريق الوحيد إلى بلوغ الغايات.

السؤال عُدّة الطالب إلى بلوغ غايته:

قال المصنف: (**ومن ثم كان حسن السؤال نصف العلم، إذ جواب السائل على قدر تهذيب المسائل**).

والمصنف هنا يلفت النظر بقوة إلى خطر السؤال في مجال التعليم؛ فمن الناس من يسأل لإظهار مكانته بين الناس، وليقول من يسمعه عنه: إنه فطن، لقن، ثقف، ولا يعنيه بعد ذلك أن يكون واعيًا بموضوع سؤاله، كما لا يَعنيه أن يأتي الجواب على قدر السؤال يصيب المحزّ فيه.

والكثير من الذين يتساءلون من أجل إبراز مكانتهم لا يفيدون أنفسهم ولا يفيدون العلم بشيء.

وكثير من الذين يجيبونهم ينبري الواحد منهم إلى الجواب دون أن يعلم موضوع السؤال، فيأتي جوابه لونًا من الشقشقة الفارغة التي لا تحمل بين طياتها معنىً، ولا بين ثناياها فائدة.

ومن الناس من يسأل بقصد إحراج المسئول، وبيان أنه في مرتبة أدنى من مرتبة السائل.

وهذا النوع قد ظهر في زماننا الآن كثيرًا على يد أولئك النفر الذين شقّوا طريقهم إلى الإسلام الحركي الذي يبتغي المنتمون إليه وجه السياسة لا وجه الله.

ولو أردت أن أتتبع أنواع الأسئلة التي لا خير فيها لضاع الوقت، ونحن أولى به.

والحق الذي لا مراء فيه أن العلم كامنٌ بين السؤال والجواب، وكل من المتعلم والمعلم آخذٌ منهما بطرف.

فالمتعلم لو قد غُمت المسألة عليه، فعليه أن يسأل معلمه، غير أنه يجب عليه وهو يسأل أن يحرر سؤاله، وأن يجريه في مجراه الصحيح حتى يبدو السؤال حسنًا.

فإذا حسن السؤال فإنه يضع المعلم على أعتاب الجواب الصحيح.

وإذا حسن السؤال وحسن الجواب استفاد العلم منهما كماله، وتبوء مكانته الصحيحة، إذا السؤال الحسن نصف العلم، والجواب الصحيح نصفه الآخر، فتأمله.

خبير رشيد يقدم النصيحة لقومه:

قال المصنف (**وقد قال ابن العريف رحمه الله: لابد لكل طالب علم حقيقي من ثلاثة أشياء:**

أحدها: معرفة الإنصاف، ولزومه بالأوصاف.

الثاني: تحرير وجه السؤال، وتجريده من عموم جهات الإشكال.

الثالث: تحقيق الفرق بين الخلاف والاختلاف).

وأراد المصنف هنا أن ينقل عن رجل جليل من أهل الخبرة، وهو: أحمد بن محمد بن موسى الصنهاجي الأندلسي المري، أبو العباسي (٤٨١- ٥٣٦هـ- ١٠٨٨- ١١٤١م).

كتب له الذهبي ترجمة في سير أعلام النبلاء ١١١/٢٠ وفاه فيها حقه، فبين شيوخه، وتلاميذه، وبين ما تميز من العلوم، وأشار إلى زهده وتصوفه، ومؤلفاته رحمه الله رحمة واسعة وألحقنا به في الصالحين.

ولقد نقل عنه المصنف ما أثبتناه بين يديك.

ولقد كتب على هذا النقل مولانا الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن زكري، الفاسي المولد والمنشأ والوفاة، قطعة نفيسة بأسلوب أدبي رفيع، شرح من خلاله ما قصده الشيخ أحمد بن محمد بن موسى من قوله، وما قصده أحمد زروق من نقله.

وهذه هي القطعة بين يديك على وجهها، فتأملها.

قال: [(قال ابن العَريف رحمه الله: "لابد لكل طالب علم حقيقي من ثلاثة أشياء: **أحدها:** معرفة الإنصاف) أي معرفة حقيقته، حتى لا يخطأ الطالب في استعماله بالإفراط أو التفريط، معتقدًا أن ذلك من الإنصاف، وليس منه.

وحقيقة الإنصاف: الجري على سنن الاعتدال، والاستقامة على طريق الحق.

وضابط ذلك – والله أعلم- أن يقصدَ المتعلم الوصول إلى الحق، ويحترم موصله إليه، ويعترفَ بنعمته التي عليه، غيرَ سالكٍ في ذلك طريق التقليد، بل يكون ممن يعرف الرجال بالحق، لا ممن يعرفُ الحق بالرجال.

(**ولزومُه الأوصاف**)، بالتحلي بالأوصاف التي تناسبه، والتخلي عن الأوصاف التي تنافيه، وذلك بأن يكون معتدل الرأي، أي فيمن يأخذ عنه، متوسط الاعتبار،

فيمن يتعلمُ منه، حتى لا يحمله الإعنات على اعتراضِ المُبكِتين، ولا يبعثه الغلو على تسليم المقلدِّين، ويجتنبَ التبسُّط على من يعلّمه، وإن كان يباسطه ويؤنسه، ويحذرَ الإدلالَ عليه وإن تقادَمت صحبتُه معه، ولا يُظهر الاستكفاء منه، والاستغناء عنه، لأن ذلك كفر لنعمته، واستخفافٌ بحقه.

قال الماوردي: وربما وجد بعض المتعلمين قوةً في نفسه، بجودة ذكائه وحِدّة خاطره، فقصد من يعلمه بالإعنات، والاعتراض عليه، إزراءً به وتبكيتًا له، فيكون كمن تقدم فيه المثل السائغ لابن البطحاء – الوافر – :

أعلمه الرماية كل يوم ... فلما اشتد ساعده رماني

وهذا من مصائب العلماء وانعكاس حُظوظهم أن يصيروا عند من علّموه مستجهَلن، وعند من قدّموه مسترذَلين.

وقال صالح بن عبد القدوس – الطويل – :

وإن عناءً أن تُعلِّم جاهلاً ... فيحسبُ جَهلاً، أنه منك أعلمُ

متى يبلغُ البنيانُ يومًا تمامه ... إذا كنتَ تبنيه وغيرك يهدمُ

متى ينتهي عن سيء من أتى به ... إذا لم يكن منه عليه تندمُ

ولا ينبغي أن تبعثه معرفةُ الحق له على قبول الشّبه منه، ولا يدعوه ترك الإعنات له على التقليد فيما أخذ عنه، فإنه ربما غلا بعض الأتباع في عالمه حتى يروا أن قولَه دليل وإنْ لم يستدلَّ، وأنّ اعتقاده حجة وإن لم يحتجَ له، فيفضي بهم الأمر إلى التسليم له فيما أخذوا عنه، ويؤول به ذلك إلى التقصير فيما يصدر منه، لأنه يجتهد بحسب اجتهاده مَن يأخذ عنه، ولا يبعد أن يبطل تلك المقالة إن انفردت، أو يخرجَ أهلُها من عدد العلماء فيما شاركت، لأنه قد لا يرى لهم من يأخذ عنهم ما كانوا يرونه لمن أخذوا عنه فيُطالبهم بما قصّروا، عجزة مضعوفين، انتهى.

(**الثاني: تحرير وجه السؤال**) ليتجه، فيصرف المجيب وجهته إليه، ويستعمل فكرته، ويعتني به ما أمكنه.

وهذه أسباب العثور على وجه الجواب.

بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، فإنه يسترذله ويستخف به ويدافعه بما حضر، من

غير اعتناءً بالوقوف على الحقيقة.

(وتجريده من عموم جهات الإشكال).

وذلك بأن يُعيِّن الجهة التي أرادها، ليسهل على المجيب استخراج الجواب، بخلاف ما إذا جيء بالسؤال مجملاً، فإن المجيب يحتاج إلى تتبع الاحتمالات، وبيان ما يتعلق بجميعها، وفي ذلك من الصعوبة والطول ما لا يخفى.

(الثالث: تحقيق الفرق بين الخلاف والاختلاف).

لأن الخلاف يعتقد فيه بطلان المقابل، ويُجْتَنب، بخلاف الاختلاف].

عودة إلى المصنف:

ثمّ نعود من جديد إلى الشيخ "**أحمد زروق**" نتلو ما بقى له من كلام في هذه القاعدة وما بقى له من كلام هنا، هو: تعليق في التفريق بين الخلاف والاختلاف، وكلامه فيه واضح وهو يعلق على ابن العَريف.

قال: **(قلت: فما رجع لأصلٍ واحد فاختلاف، يكون حكم الله في كل ما أداه إليه اجتهاده، وما رجع لأصلين يتبين بطلان أحدهما عند تحقيق النظر فخلاف، والله أعلم).**

* * *

القاعدة الثلاثون

التعاون في كل شيء أصل وهو في مجال العلم لا يجوز إغفاله

التعاون على الشيء مُيَسِّر لطلبه، ومُسهِّل لمشاقه على النفس وتعبه.

فلذلك أَلِفَته النفوس حتى أُمِرَ به على البر والتقوى، لا على الإثم والعدوان فلزم مراعاة الأول في كل شيء، لا الثاني.

ومنه قول سيدي أبي عبد الله بن عباد رحمه الله تعالى: "أوصيكم بوصية لا يعقلها إلا من عَقَل وجَرَّب، ولا يهملها إلا من غَفِل فَحُجِبَ، وهي أن لا تأخذوا في هذا العلم مع متكبر، ولا صاحب بدعة، ولا مقلد.

فأما الكِبْر فطابع يمنع من فهم الآيات والعبر.

والبدعة توقع في البلايا الكُبَر.

والتقليد يمنع من بلوغ الوطر، ونيل الظفر ".

قال: "... ولا تجعلوا لأحد من أهل الظاهر حجة على أهل الباطن".

قلت: بل يبحثون على أن يجعلوا أهل الظاهر حجة لهم لا عليهم، إذ كل باطن مجرد عن الظاهر باطل، والحقيقة ما عُقد بالشريعة، فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

إن من المبادئ المُقَررة أن الإنسان مدني بالطبع.

وإن من الثوابت التي لا تتخلف أن نوع الإنسان اجتماعي بالفطرة.

وإذا كان الإنسان مدنيًا بالطبع اجتماعيًا بالفطرة؛ فإنه لا يَخلُص لـه اجتماعـه، ولا تتحقق له مدنيته، إلا على مبدأ التعاون بين أفراده، تعاونًا يكون على أساس البر والتقوى، وليس على أساسٍ من الإثم والعدوان.

شمول المبدأ:

ومبدأ التعاون على البر والتقوى مبدأ عام وشامل، يحتاج إليه بنو الإنسان فـي تحصيل حوائجهم من ماديات الحياة، وهم يحتاجون إليه كذلك في مجال المعنويات والخدمات.

فمن الأول: تجد الإنسان الفرد في أبسط حوائجه لا يتمكن من توفيرها منفردًا.

فهذا رغيف الخبز لا يخلُص لمن يريده قبل أن يمر بمراحل، كل واحدة منهـا تحتاج إلى رجال يتعاونون فيما بينهم؛ فزراعة القمح شاقة وهي تحتاج إلـى أدوات تنتجها الورش والمصانع. والقمح يحتاج إلى تعهدٍ بالسقي واقتلاع الـشوائب مـن حوله، وهي تحتاج إلى رجال وأدوات، والأدوات تنتجها الورش والمصانع.

وقل مثل ذلك في الحصاد وفصل الحب عن العصف.

وقل مثل ذلك في الطحن وفصل اللب عن القشر.

وقل مثل ذلك في الخَبز وإعداد الدقيق للطعام.

وهذه سلعة واحدة احتاجت إلى هذه الأنواع من التعاون.

ولو عممنا القول في جميع السلع لطال بنا المقَام، وتعذر علينا الاستقصاء.

وفي مجال الخَدمات ما تضيق المساحة عن القول فيه.

وأول الخَدمات التي تحتاج إلى تعاون من حيث الرتبة ووجوب الاهتمـام بـه: العلم والتعلم.

والمصنف قد التفت إلى هذه القاعدة العامة وما تفرع عليها.

قال: (التعاون على الشيء مُيَسِّرٌ لطلبه، ومُسَهِّلٌ لمشاقه على النفس وتعبه).

النفوس تألف التعاون على شرطه:

ثم إن المصنف يؤكد أن النفوس البشرية تألف التعاون وتميل إليه، لا لشيء إلا لأنه يجنبنا المشاق، ويحول بيننا وبين المتاعب، ويحقق لنا الآمال، وييسر لنا من كل مطلوب التحقق والنوال.

وليس كل تعاون مقبول، ولا يُقبل منه إلا ما قال الله فيه: **(وتعاونوا على البر والتقوى)** وغيره مرفوض، حيث قال الله فيه: **(ولا تعاونوا على الإثم والعدوان)** [المائدة: ٢].

وكلام ربنا جامع لما يجب التعاون فيه من البر والتقوى.

وهو جامع كذلك لما لا يجوز التعاون فيه من الإثم والعدوان.

والعارف بالله الشيخ محمود الآلوسي يلحظ هذين المعنيين في الآية، فيقول ناسبًا الرأي إلى غيره: [... واختار غيره أن المراد بالبر متابعة الأمر مطلقًا، وبالتقوى اجتناب الهوى؟ لتصير الآيةُ من جوامع الكلم.

... وعلى العموم أيضًا حمل قوله تعالى: (ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) فيعم النهي عن كل ما هو من مقولة الظلم والمعاصي، ويندرج فيه النهي عن التعاون على الاعتداء والانتقام].

وللعارف بالله الشيخ محمد بن عبد الرحمن الشهير بـ **(ابن زكري)** كلام في التعاون على البر والتقوى، واجتنابه في الإثم والعدوان دقيق.

قال في شرحه على قواعد التصوف: الفرق بين البر والتقوى، أن التقوى عبارة عن اتقاء كل ما يوقع في الإثم من ترك واجب، وارتكاب محرَّم.

والبرُّ أعم من ذلك، فإنه عبارة عن كل ما يتقرَّب به إلى الله تعالى.

والفرق بين الإثم والعدوان، أن العدوان عبارة عن التعدي على الناس.

والإثم كل ذنب بين العبد وربه، أو بينه وبين الناس، فهو أعم من العدوان.

وحينئذٍ فعطفُ الثاني على الأول في المحلين من الأخص على الأعم.

أكدت الوصية على الأول لأهميته.

أما في **الأول**، فلأن فعل الواجبات وترك المحرمات أهم من فعل المندوبات

وترك المكروهات، اللذين ثبت بهما عُموم المعطوف عليه.

"أما في الثاني، فلأن ما بين العبد والناس أشد مما بينه وبين ربه، حتى قيل: "الذنوب ثلاثة، ذنب لا يغفره الله، وهو الشرك بالله، وذنب لا يتركه الله، وهو حقوق العباد، وذنب لا يَعبأ به، وهو ما بين العبد وربه ".

وفي المعنى قيل – البسيط- :

كن كيف شئتَ فإن الله ذو كرم — وما عليك إذا تلقاه من باس

سوى اثنتين فلا تقربهما أبدا — الشرك بالله والإضرار بالناس

والتعاون تفاعلٌ يقتضي اقتسام الفاعلية والمفعولية.

فالمعنى الأول أعينوا واستعينوا، أي كونوا مُعينين ومعانين.

وفي الثاني: لا تعينوا ولا تستعينوا.

ففي الآية أمران، ونهيان. (أ.هـ).

ولا بأس أن نذكّر هنا بما قاله الشيخ أحمد زروق في إشارة لهذه الآية التي نحن بصددها من سورة المائدة، وفي جوها النفسي الذي ينبغي أن تشيعه في تجمعات بني الإنسان، وفي مكانها من التشريع الذي على المكلَّف أن يلتزم به أمرًا ونهيًا.

قال: **(فلذلك ألفته النفوس حتى أُمِر به على البر والتقوى، لا على الإثم والعدوان، فلزم مراعاة الأول في كل شيء، لا الثاني).**

وأنا أحب الآن أن ألفتك مرة أخرى إلى الغرض الذي من أجله وضَعتُ آراء العلماء بعباراتهم، وهم يشرحون لزوم البر والتقوى للتعاون، ومجافاة الإثم والعدوان له.

وهذا الغرض يتمحور حول أن البر والتقوى، الأول منهما عام وهو (البر)، والثاني منهما خاص وهو (التقوى)، فهو من عطف الخاص (التقوى) على العام (البر).

وفي الإثم والعدوان، جاء الإثم عامًا، والعدوان أخص منه، فهو من عطف الخاص (العدوان) على العام (الإثم).

ولو أننا أعدنا النظر في الجملتين فوجدنا الأولى فيها أمران: تعاونوا على البر، وتعاونوا على التقوى، على ما هو مقتضى العطف،

وأنت بعد ذلك لا يخطئك أمران:

أولهما: ما نبهك إليه العارف بالله "محمود الألوسي شهاب الدين"، وهو أن الجملتين قد اشتملتا على جوامع الكلم.

وثانيهما: ما نبه عليه الشيخ أحمد زروق وتابعه فيه شارحه الشيخ محمد ابن عبد الرحمن الشهير بـ "ابن زكري"، وهو أن الأمر في الجملة الأولى مسلطٌ أولاً على الأعم منها وهو (البر) لا الثاني الذي هو الأخص، فهو قد سُلط عليه بالقصد الثاني، وأن النهي قد سُلط على أول الأمرين وهو (الإثم) لأنه الأعم بالقصد الأول، ثم سُلط على الثاني منهما وهو (العدوان) لأنه هو الأخص.

فتأمل هذا كله وافقهه تكن من المتبعين لسبيل الرشاد.

نصائح غالية:

قال المصنف: **(ومنه قول سيدي أبي عبد الله بن عباد رحمه الله تعالى: أوصيكم بوصية لا يعقلها إلا من عَقَل وجرَّب، ولا يهملها إلا من عَقِل فحُجِبَ، وهي أن لا تأخذوا في هذا العلم مع متكبر، ولا صاحب بدعة، ولا مقلد.**

فأما الكِبرُ فطابع يمنع من فهم الآيات والعِبر، والبدعة توقع في البلايا الكُبَر.

والتقليد من بلوغ الوطر، ونيل الظفر.

قال: ولا تجعلوا لأحد من أهل الظاهر حجة على أهل الباطن.

قلت: بل يحرصون على أن يجعلوا أهل الظاهر حجة لهم لا عليهم، إذ كل باطن مجرد عن الظاهر باطل، والحقيقة ما عُقد بالشريعة، فافهم).

والشيخ المصنف يختم قاعدته هذه بمجموعة من النصائح لها بموضوع القاعدة صلة.

وهذه النصائح الغالية دارت حول محاور أربعة، قد اقتبسها جميعًا من كلام العارف بالله محمد بن إبراهيم بن عبد الله بن إبراهيم بن عباد النِّفري الرَّندي الشهير بـ "ابن عباد" (٧٣٣ – ٧٩٢هـ).

وابن عباد كان محل تقدير المصنف، وموضع عنايته ومحل ثقته، كتب له ترجمة ونشرها في الناس، ومن كلامه فيه، قال: (شرحت الحكم ستة وثلاثين شرحًا، فأبى الله إلا ابن عباد في الظهور والاستعمال).

وشرحُ ابن عباد للحكم العطائية معروف في الشرق والغرب.

ومن نشراته في العربية نشرة وضع حواشيها: عبد الجليل عبد السلام، وما تحت أيدينا طبعتها الثانية صادرة عن دار الكتب العلمية بيروت (٢٠٠٧م – ١٤٢٨هـ) وقد تَصدّرتها ترجمة لابن عباد (رضى الله عنه).

ونصائحه الغالية نقلها الشيخ ابن زروق في هذه القاعدة على نحو ما أثبتناها من لفظ ابن زروق.

وفيها: (**أوصيكم بوصية لا يعقلها إلا من عَقَل وجَرَّب، ولا يهملها إلا من غَفَل فحُجِبَ**).

وهي عبارة متشددة صدَّر بها نصيحته حتى لا يغفلها غافل أو متغافل، ولا يهملها مقصِّرٌ أو كسول.

١- وأول ما اشتملت عليه هذه النصيحة، قوله: إنه لا يجوز أن يصاحب إنسانٌ إنسانًا في رحلته لطلب العلم متكبرًا متعاليًا.

والشيخ يعلل ذلك: بأن الكِبْر خُلُق يمنع من فهم الآيات والعِبر، فالمتكبر معتزٌّ بذاته، متعالٍ بشخصيته، وهي أمور تجعله يرفع نفسه فوق التأملُ والتدبر، والتأمل والتدبر من الأمور المانحة للعلم المسهلة لإدراكها وتحصيله.

٢- ومن نصائح الشيخ ابن عباد لطالب العلم: ألا يصاحب في رحلته لطلب العلم مبتدع، أو صاحب بدعة، لأن البدعة توقع في البلايا الكبر.

وهذا حق، لأن المبتدع هو هذا الذي يخترع طريقة في الدين ليست منه، ولا يسمح الدين بها، ولا هي من الأشياء التي توافق مقصدًا من مقاصد الشريعة، وفي أغلب الأحيان نجدها تعارض دليلاً من أدلتها، فضلاً عن أن تدخل تحت نص عام من النصوص التي تحث فعل الخير فيها.

٣- ومن نصائح ابن عباد والتي نقلها عنه المصنف: أنه يحذر المتعلم من أن يصطحب معه على طريق التعلم مقلدًا لغير رسول الله (ﷺ)، إذ التقليد يمنع من بلوغ الوطر، ونيل الظفر، ولما لا، وأهم خواص التقليد أنه يغلق الأبواب أمام العقل، لا يتصور مسائل العلم، ولا يتأمل فيها، ولا يحرص على تتبع الدليل، ولا يتشوق إلى معرفة الحكمة، فيقعد عن بلوغ الوطر، ويتقاعس عن أن يسعد بالظفر،

فيكون قصاراه أنه إنسان غفْل، وشخصية مهملة، ظن أنه من العلماء، وهو الذي قد ضيع في الأوهام عمره، قد نسيه التاريخ، أو أُنسيَ ذكره.

٤- ثم إن ابن عباد يختم فيما يقدمه من نصائح قد ضمنها رسالته الأولى من رسائله الصغرى بهذه النصيحة، وفيها: أن المتعلم يجب أن يحرص غاية الحرص على ألا يجعل لأهل الظاهر وعلماء الشريعة حجة على أهل الباطن وعلماء الحقيقة، لأنه لو قد فعل لوجد نفسه بفعله هذا قد أعان على أهل الباطن غيرهم، وربما فتح مجالاً لأهل الباطل أن يركبوا صهوة الشر فيهجموا على أهل الله، وينالون من أهل الزهد من حيث لا يقصد ولا يبتغي.

والمصنف الشيخ أحمد زروق قد دفع بهذه الفكرة خطوة إلى الأمام، فرجى أن لا يكون المتعلم في هذا المجال سلبيًا، وإنما عليه أن يجد من الشريعة وعند أهل الظاهر من الأدلة. ما يعضد بها مواقف أهل الباطن، ويرد عليهم حقوقهم، ويدفع عنهم كيد الأشرار، حيث يقول الشيخ زروق: **(قلت: بل يحرصون على أن يجعلوا أهل الظاهر حجة لهم لا عليهم، إذ كل باطن مجرد عن الظاهر باطل، والحقيقة ما عُقد بالشريعة، فافهم).**

* * *

القاعدة الحادية والثلاثون

مدارات الفقه والتصوف وأصول الدين

وما يرجع إليه كل واحد منها

الفقه مقصود لإثبات الحكم في العموم، فمداره على إثبات ما يسقط به الحرج.

والتصوف مرصده طلب حصول الكمال، ومرجعه لتحقيق الأكمل حكمًا وحكمة.

والأصول شرط في النفي والإثبات، فمدارها على التحقيق المجرد، و(قد علم كل أناس مشربهم) [البقرة: ٦٠] فافهم.

* * *

الشــرح

- - - -

هذه القاعدة وما بعدها تنقلنا نقلةً نوعية ليكون الحديث من الآن فصاعدًا قد اتخذ لنفسه منحىً جديدًا.

فلقد كنا منذ القاعدة الأولى إلى القاعدة الثلاثين نتحدث فيما يجوز أن نطلق عليه عنوان "المقدمات"، أو هو كما عنونا له "نظرات في المقدمات".

وهذا القسم الجديد سيتحدث فيه المصنف عن علوم ثلاثة، هي: الفقه، والتصوف، والعقيدة، وعلاقة كل واحدٍ منها بصاحبِه.

والمصنف كما ترى قد اتخذ من هذه القاعدة مقدمة بين يدي الحديث الذي احتوته القواعد التالية لها.

ألفاظٌ ومعاني:

ونحن هنا سنشير إشارة عابرة، وبشكل منفرد، إلى بعض الألفاظ التي نرى أنها تحتاج إلى إيضاح ما تدل عليه من المعاني، أو هي تحتاج إلى إيضاح ما يقصده المصنف من استخدامها؛ ليكون المسير على بينة، وليكون مقطع الكلام قد ظهر وزال عنه ما عسى أن يكون قد أحاط به من الغيوم.

الفقه:

هو في اللغة: عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه.

وفي الاصطلاح: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية.

وقيل هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم، وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل.

وأنت ترى من عبارة المصنف: أن الفقه هنا عَلَمٌ على ما ذكر، دال عليه على ما هو ظاهر.

التصوف:

أما التصوف فقد أشار إليه المصنف كثيرًا، وخصص له أكثر من مساحة، يتحدث فيها عن تعريفه، وبين كما رأينا أنه قد زاد على أكثر من ألفين من

التعريفات، يجمعها كلها أصل واحد، وهو: حسن التوجه إلى الله وإخلاصه، فلا نطيل بذكره.

الأصول:

والأصول كلمة عامة تشمل أصول الشريعة (أصول الفقه) كما تطلق بالقصد الأول على (العقيدة).

والأصول: جمع، واحده: أصل وهو: ما يبتني عليه غيره.

وإذا كان كذلك، فالأصل: ما يُفتَقر إليه ولا يَفتقر هو إلى غيره.

والأصل في الشرع، لا يختلف في دلالته عن الأصل في اللغة، إلا أن يكون الأصل في اللغة قد اتسعت دلالته؛ لتشمل المعاني والماديات، والأمر ليس كذلك في الاستعمال الشرعي.

واستعمال المصنف هنا لكلمة الأصول، إنما يعني بها أصول الدين التي هي: العقيدة.

العموم:

ومراد المصنف هنا من كلمة: العموم التي استعملها ربما يكون مزدوجًا؛ إذ الكلمة تعني: الشمول، والكافة.

فإذا كان المصنف يريد من استعماله لكلمة العموم: عموم المكلَّفين. فمن المعروف أن عموم المكلَّفين ليسوا كلهم متأهلين لتحصيل الكمال، بل الأهلية التي تشمل جميعهم إنما هي لسقوط الحَرج، وهو ما استظهره من كلام المصنف مولانا الشيخ: محمد ابن عبد الرحمن بن زكري، واستشهد لما استظهر بما فرعه المصنف على العموم الذي أشارت إليه كلمة الكافة. فقال: ولذلك فرّع على هذا بقوله: (فمداره على إثبات ما يسقُطُ به الحرج).

وهذا الذي استظهره ابن زكري ورجحته له قرينته لا يخلو من قصور؛ لأن إسقاط الحرج إنما يتحصل بفعل الواجبات وترك المحرم، وتبقى بقية الأحكام الفقهية بغير عناية، وهو أمر لا يُقبل، ولا يجوز نسبته للشيخ أحمد زروق.

والذي ينقذ الموقف هو هذا المعنى الثاني الذي يدل عليه ما في اللفظ الذي اختاره الشيخ زروق، وهو لفظ: العموم.

ولفظ العموم ربما يدل بظاهره كذلك على عموم الأحكام؛ ليشمل أحكام الفقه الخمسة: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح.

ويبقى أن نتساءل عن مقصد الشيخ زروق، فهل يمكن أن يكون الشيخ زروق قد اختار هذا اللفظ للدلالة على هذين النوعين من العموم.

الحرج:

والحرج في اللغة: الضيق، قال الواحدي: يقال للشجر الملتف الذي لا يكاد يُوصَل إليه: حرج، وجمعه حِراج.

وهو في لسان الشريعة: الإثم والمسئولية، وهو فيها على نوعين: حَرَجٌ يلحق الأفراد أو الأعيان، وهو لا يسقط إلا بتحمل الفرد مسئوليته، وحَرَجٌ يلحق الجماعة، وهو يسقط إذا فعله الواحد منها، كما يقال: الواجب على الكفاية هو إذا ما فعله البعض سقط الحرج عن الباقين، ولا كذلك الواجب العميق.

المرصد:

والمرصد هو ما يُطلب من الشيء ويُرتقب حصوله منه.

الفقه ووظيفته في مجال صياغة الشخصية:

قال المصنف: (الفقه مقصود لإثبات الحكم في العموم، فمداره على إثبات ما يسقط به الحرج).

عرفنا فيما سبق قريبًا المراد بكلمة (فقه).

ونحن الآن نريد أن نتعرف على وظيفته في مجال صياغة الشخصية الإسلامية.

ونحن لا نستطيع أن نحدد وظيفة الفقه في هذا المجال إلا إذا علمنا أن المكلَّفين على درجات.

فمنهم العوام، ومنهم الخواص، ومنهم خواص الخواص.

والكل يطلق عليهم (العموم، أو الكافة).

ووظيفة الفقه في المكلفين جميعًا تشمل كافتهم، وتعم عمومهم.

فالفقه المقصد من ورائه: هو إثبات الحكم في العموم يحملهم على فعل الواجبات، ويجنبهم فعل المحرمات.

وهو يتوجه بهذا الحمل وذلك المنع إلى الأفراد مرة، وإلى الجماعات مرة أخرى.

فإن تَوَجّه إلى الأفراد كان التكليف عينيًا لا يقبل النيابة فيه إلا في حدود ما أذن الشرع به.

وإنْ توجه إلى الجماعات أمكن قبول أداء الفعل من بعض الأفراد على ما وضحناه قريبًا.

وإذا كانت هذه هي وظيفة الفقه، فإن غايته القصوى، ومبتغاه الأسمى، وسقفه في نهايته، هو رفع الحرج عن الأفراد وعن الجماعات، فمبتغاه إلى هنا، ومداره على رفع الحرج، وكفى.

وتبرير ذلك أن الكافة من الناس، والعوام منهم لا يُطلب منهم أكثر مما تطيقه إرادتهم، وإلا ما تتحمله قُدُرَاتُهم.

التصوف وظيفته في مجال صياغة الشخصية:

قال المصنف: **(والتصوف مرصَدُه طلب حصول الكمال ومرجعه لتحقيق الأكمل، حكمًا وحِكمة).**

وإذا ما علمنا دور الفقه ومداره، وانتقلنا إلى التصوف لنعْرف دوره في صياغة الشخصية الإنسانية، وجب علينا أن نتأمل هذا الصنف من المكلفين، أو هذه الدرجة من العُبّاد الذين اتخذوا من التصوف منهجًا، ومن آدابه مسلكًا، وهؤلاء هم الخاصة، وخاصة الخاصة الذين ارتضوا أن يكونوا مع الله على طريقة خاصة في العبادة، وأن يكون معهم على درجة القرب في نَعَمِه وفضله.

وهذان الصنفان من الناس لم يشأ الواحد منهم أن يدير للأحكام الفقهية ظهره، فالشريعة أصله الأصيل إذا أراد أن يكون على منهج رشيد، وأحكامها هي تكليفات الله (عز وجل) التي اتخذتها هذه الطائفة إطارًا عامًا، وسياجًا حاميًا.

غير أن هذه الطائفة من الناس، أو هاتان الطائفتان (الخواص، وخواص الخواص) قد رفعوا من أقدارهم بإرادتهم، وحسنوا من مكانتهم باختيارهم، فكان المندوب في الشريعة عندهم في محل الواجب، وكان المكروه في الشريعة عندهم في محل الحرام، وهم يعمدون إلى المباح فيزهدون فيه، ولا يتعلقون منه إلا بما كان ضروريًا يمسك عليهم الحياة.

فالتصوف إذًا مرصَدُه طلب حصول الكمال ومرجعه لتحقيق الأكمل، حكمًا وحكمة.

وعلينا أن نتأمل في كلمة (**حكمًا**) وما عُطف عليها: لنعلم أنها في لغة النحاة: تمييز نسبة أو جملة، والأصل فيها هكذا: (ومرجعه لتحقيق الأكملَ حكمةً وحكمته).

الأصول وظيفتها في مجال صياغة الشخصية:

قال المصنف: (**والأصول شرط في النفي والإثبات، فمدارها على التحقيق المجرد**).

أما الأصول وهو علم العقائد فتحصيله شرط صحة في اعتقاد كلٍّ من النفي والإثبات.

فثمرة العقيدة في جميع الأحوال راجعة إلى هذين الأمرين، وهما: معرفة ما يجب وما يجوز (**وهذا إثبات**)، ومعرفة ما يستحيل (**وهذا نفي**).

والمصنف أطلق النفي والإثبات لنتصورهما في مجال الألوهية، ولنتصورهما في مجال النبوة.

ففي مجال الألوهية هناك ما يجب معرفته متصلاً بالله سبحانه وتعالى مما يجب له، من نحو: صفات المعاني، ومما يجوز وصفه به وهو كل كمال يليق بذاته.

وهناك مما يجب معرفته مما يستحيل أن يوصف الله (عز وجل) به، من نحو: الحدوث والجوهرية، والجسمية، والعرضية، والجهة... الخ.

وفي مجال النبوات، هناك ما يجب للأنبياء، من نحو: الصدق، والأمانة، و(**تبليغ**) والفطانة.

وهناك ما يستحيل عليهم أن يتصفوا به كأضداد هذه الصفات.

وهناك ما يجوز عليهم أن يتصفوا به كالأكل والشرب، والتخلف إلى الأسواق، والصحة والمرض، والحزن والفرح... الخ.

أرأيت إلى المصنف وهو يختار الكلمات شديدة العموم في الدلالة، لكي تدل على ما يقصد إليه من المعاني؟!.

ثم يختم هذه الفقرة بقوله: (**فمدارها على التحقيق المجرد**) وهذا شأن العقيدة وموضوعها.

* * *

القاعدة الثانية والثلاثون

الفقه والتصوف والعقائد والأصول التشريعية والأحكام العملية

مادة الشيء مستفادة من أصوله، ثم قد يشارك الغير في مادته، ويخالفه في وجه استمداده.

كالفقه، والتصوف، والأصول، أصولها الكتاب والسنة وقضايا العقل المسلِّمة بالكتاب والسنة.

لكن الفقيه ينظر من حيث ثبوتُ الحكم الظاهر للعمل الظاهر من حيث قاعدته المقتضية له.

والصوفي ينظر من حيث الحقيقة في عين التحقيق، ولا نظر فيه للفقيه حتى يصل ظاهرَه بباطنه.

والأصولي يعتبر حكمَ النفي والإثبات من غير زائد.

فمِنْ ثَمَّ قال أبو عبد الله أحمد بن الجلاء رحمه الله: من عامل الحق بالحقيقة والخَلق بالحقيقة فهو زنديق، ومن عامل الحق بالشريعة والخَلق بالشريعة فهو سُنِّي، ومن عامل الحق بالحقيقة والخَلق بالشريعة فهو صوفي، انتهى. وهو عجيب مناسب لما قبله، تظهر أمثلته مما بعده.

* * *

الشـــرح

- - - -

نوهنا فيما سبق إلى أن المصنف (غفر الله له) قد أنهى القسم الأول من قواعده، وهو هذا القسم الذي تحدث فيه عن ثلاثة أشياء، هي: الحد، والفائدة، والمادة، وهي أصول يرجع إليها في كل ما يُشتبه عليه من الفروع؛ فالمرء إذا غُمَّ عليه الحكم في فرعٍ من الفروع عاد به إلى أصله فينحسم الإشكال.

وكأني بالمصنف قد رجع بهذه الأمور الزائدة عن الأصول الثلاثة إليها فأدرجها تحتها.

فمعرفة الشيء بحدّه – مثلاً – تتضمن معرفة موضوعه، إذ احدُّ يوضح صورة الشيء في الذهن بما يعتمد عليه من صفاته الذاتية (وهي الماهية).

ومن لوازم الماهية وجود الشيء في الواقع مطابقًا لهذه الماهية (وهي الحقيقــة في بعض إطلاقها).

وهذا هو الموضوع.

فالموضوع إذًا قد تضمنه الحدُّ على ما تكرر ذكره فيما أسلفناه من حديث.

العلوم بين المشترك والمُخَصِّص:

وما من شيئين من الأشياء على مستوى الوجود كله يمكن لهما أن يشتركا فــي جنسٍ عام أو نوع، إلا والضرورة تستلزم أن يكون لكل واحدٍ منهما ما يمنحه صفة التخصيص، وإلا لاستحالت الأشياء كلها شيئًا واحدًا.

وهذه المقولة موجودة في بدهيات العقول يسلم بها الفكر، ويحسم أمثلَتها الواقع.

والفقه والتصوف والأصول من هذا القبيل، فهي جميعها تخضع لهذه المقولة ولا تخرج عنها بشذوذ أو استثناء.

وهذا يظهر حين نتأمل ونتصفح مادة الأشياء التي تمنحه وجوده.

ثم نتصفح بعد ذلك وجه استخراج هذه المادة من الأصول.

وسنجد أنفسنا تلقائيًا وقد تجمعت لدينا أمور مشتركة، وأمور مشخصة.

ولنطبق ذلك على الفقه، والتصوف، والأصول.

فهذه العلوم أصولها واحدة، وهي: الكتاب والسنة (على نحو ما جاءت نصوصها من الشارع) وعَمَلُ العقل في الكتاب والسنة فهمًا فيها ومقياسًا عليها فيما يُعرف الجميع بأصول الشريعة ومصادر التشريع.

ومن هذه الأصول يستمد الفقه، ويستمد التصوف، وتستمد الأصول مادتها التي تحقق لها وجودها.

وعند هذا الحد تتحقق لهذه العلوم الثلاثة نقطة الاشتراك، فما ذكرناه لهما من وحدة الأصل ووحدة الإمداد قد بلغ من الاشتراك حداً يمكننا من القول: إن هذا المشترك بين هذه العلوم يشبه أن يكون جنسًا عامًا لها.

وهذا الاشتراك يَحْرِم كل واحدٍ من هذه العلوم من عنصر التمييز والتخصيص، حيث لا يتميز الواحد منها عن صاحبيه إلا بمشخص.

وهذا المشخص يتجلى في كيفية الاستمداد من هذه الأصول.

فالفقيه ينظر ويتأمل في المصدر أو الأصل من أصول التشريع من حيث الظاهر، ويستنبط منه على قواعده حكمًا ظاهرًا، ثم يُسقطه على حدث ظاهر من الأحداث التي تصادفه في حياته.

والصوفي ينظر بعين الحقيقة في الأصل كنظر الفقيه فيه، ولكنه عندما يريد أن يأخذ من الأصل حكمًا، إنما يأخذه منه بعين التحقيق، ويتعامل معه حين يُسقطه على الواقع وهو مستشعر لمرتبة الإحسان التي أشرنا إليها من قبل، وهي عبادته لله كأنه يرى الله، فإن لم يكن يرى الله فليس أقل من أن يتعامل معه على أساسٍ من أن الله هو الذي يراه.

أما علم الأصول فإنه يَستمد مادته من مصادر الشريعة: الكتاب والسنة، وما ساندها من قواطع العقل الصحيح، بصرف النظر عن هذه الاعتبارات التي تحققت للفقيه في كيفية أخذه، والصوفي في كيفية استمداده.

ومن هنا، ومن هنا فقط يتبين لك: أن هذه العلوم اشتركت كلها في اعتمادها على مصادر التشريع وأصول الشريعة، ولكنها قد امتاز كل واحدٍ منها عن الآخرين بكيفية الاستمداد.

والأمر ظاهر لك – فيما ترى– ولا سترة به.

ولا مانع مع هذا الظهور أن تريد الأمر بيانًا حين نقترب من واقع الفقيه، وحين نقترب من واقع الصوفي.

ولنفترض أننا أمام فقيه يمارس عبادة بالتزام أحكامها، ثم نتأمل ظاهره وباطنه، وسوف نجد ظاهره يؤدي عبادة منضبطة بأحكام ظاهرة قد استقاها من النص، فإذا ما ناقشناه لنعرف باطنه، وجدنا أن باطنه منشغلٌ بما انشغل به ظاهره من ظاهر أحكام الشريعة.

ولو قد فعلنا الشيء نفسه بالنسبة للمتصوف، ونظرنا إليه وهو يمارس عبادة من العبادات، فسوف نجد أنه في ظاهره ملتزمٌ بأحكام الشريعة الظاهرة المستنبطة من أصولها؛ لأنه بغير هذا الالتزام يكون قد خالف السنة والتقطته بحار البدعة الممقوتة.

إن الصوفي في ظاهره ملتزمٌ بظاهر أحكام الشريعة لا يتخلف عن ذلك.

ولكننا إذا نظرنا إلى باطنه وجدناه مع ربه في حالة من الشهود، هي هي التي عبر النبي ﷺ عنها .بالإحسان.

الآن، وقد امتازت بين أيدينا شخصيتان: إحداهما شخصية الفقيه، والثانية شخصية الصوفي.

والفقيه لا يرقى إلى مرتبة الصوفي إلا إذا تحقق له في باطنه مرتبة التحقيق.

في هذه الحال نرى الفقيه قد جمع إليه وصفًا آخر وهو الصوفي، فصار فقيهًا صوفيًا.

والمنشغل بالأصول بعيدٌ عن هذه الاعتبارات الملحقة بالاستمداد.

وفي ذلك يقول المصنف: (**مادة الشيء مستفادة من أصوله، ثم قد يشارك الغير في مادته، ويخالفه في وجه استمداده.**

كالفقه، والتصوف، والأصول، أصولها الكتاب والسنة وقضايا العقل المسلَّمة بالكتاب والسنة.

لكن الفقيه ينظر من حيث ثبوت الحكم الظاهر للعمل الظاهر من حيث قاعدته المقتضية له.

والصوفي ينظر من حيث الحقيقة في عين التحقيق، ولا نظر فيه للفقيه حتى

يصل ظاهره بباطنه.

والأصولي يعتبر حكم النفي والإثبات من غير زائد).

فهمٌ دقيق من زاهد عالم:

قال المصنف: (فمن ثم قال أبو عبد الله أحمد بن الجلاء رحمه الله: **من عامل الحق بالحقيقة والخلق بالحقيقة فهو زنديق، ومن عامل الحق بالشريعة والخلق بالشريعة فهو سنّي، ومن عامل الحق بالحقيقة والخلق بالشريعة فهو صوفي،** انتهى).

ذكر المصنف ما ذكره على ما رأيت، ثم تحول ليقتبس نصيحة يوجهها إلى العلماء والعارفين وهم يعاملون الناس، أخذها من على لسان رجلٍ من كبار العارفين، هو: "محمد، وقيل أحمد بن يحيي " كنيته: أبو عبد الله، وهو ابن الجلاء.

والجلاء: هو لقب أبيه.

قال ابن الجلاء: ما جلا أبي شيئًا قط، ولكنَّه كان يعظ فيقع كلامه في القلوب، فسمى: جلاء القلوب.

كان متواضعًا في النظر إلى نفسه.

قال محمد بن علي بن الجلندي: سئل ابن الجلاء عن المحبة، فسمعتُهُ يقول: مالي وللمحبّة؟ أنا أريد أن أتعلم التوبة.

ومع ذلك فقد كان عظيم القدر وسط العارفين؛ إذ كان يشيع بينهم أنهم يقولون: الجنيد ببغداد، وابن الجلاء بالشام، وأبو عثمان الحيري بنيسابور – يعني لا نظير لهم.

وقال الدُّقّي: ما رأيت شيخًا أهيب من ابن الجلاء مع أني لقيت ثلاثمائة شيخ.

وذكر الذهبي له أساتذة ومريدين في أهم مؤلفاته وهو (سير أعلام النبلاء ١٤/٢٥١) أصله من بغداد، وهو شيخ بلاد الشام، توفى رحمه الله تعالى (١٣٦هـ).

ومن أهم ما نصح به لإخوانه، هذه النصيحة التي نقلها عنه المصنف، وفيها: أن العارف والرباني يجب ان يراعى الشرعية في الخطاب، كما يجب عليه أن يراعي ثقافة المخاطبين.

إذ إنه من القواعد المقررة على نحو ما يقول ابن الجلاء: أنه من عامل الحق بالحقيقة والخلق بالحقيقة فهو زنديق.

والمراد من هذه الجملة الموجزة: أن من الناس من يظهر أمام الله على أنه هو الفاعل على المتصرف، ويظهر أمام الناس أنهم المفعول بهم، وليس للإنسان اختيار، ولا إرادة، ولا كسب.

إن من يظهر بهذا المظهر فهو لا يعدو أن يكون زنديقًا، لأنه قد ألغي التكليف، إذ التكليف قائمٌ على أن للمكلف نوع اختيار ظاهر لا سترة به، ونوع كسب واكتساب لا يمكن جحدهما.

ومن ألغى قاعدة التكليف فهو في الأمة زنديق على ما حكم عليه به ابن الجلاء.

ثم يقول ابن الجلاء وهو يوجه نصيحته للمكلفين: إن من المبادئ المقررة: أن من عامل الحق بالشريعة والخلق بالشريعة فهو سُنِّي.

هذه جملة قد أبانت عن نفسها، وأشارت إلى المقصود منها؛ فالمكلف يشرح للناس حاله على أنه العبد المنضبط بأصول الشريعة، أوامرها ونواهيها، وهو يتعامل مع ربه على أنه المكلَّف الذي أصغى إلى ما في الشرع من أوامر ونواهي، فالتزم.

وإن من يظهر أمام الحق والخلق بهذا المظهر، وحاله يصدِّق مظهره، فهو رجل سُنِّي، التزم هذه السنة التي درج عليها رجال السلف الصالح والتابعون لهم بإحسان.

ثم يخاطب ابن الجلاء إخوانه بهذه الجملة الثالثة، قائلاً: ومن عامل الحق بالحقيقة والخلق بالشريعة فهو صوفي، وفيها حكاية أهل المرتبة الثالثة، وهم الذين يعاملون الناس ويخاطبونهم بما يؤكد التزامهم بالشريعة، ووقوفهم عند حدودها، فإذا كانوا مع الحق، كانوا معه على أنه المتصرف المطلق فيهم دون أن يكون لهم انشغالٌ بغيره، أو اهتمام بموجودٍ سواه.

وأصحاب هذه المرتبة هم: الصوفية أو المتصوفة الذين التزموا الشريعة، فأوصلتهم إلى الحقيقة على ما هو ظاهر لك.

وهذا كما يقول المصنف كلام نفيس ومهم، وهو يحتاج إلى أن نضرب له الأمثال التي توضح خفاياه، وتجلو غوامضه.

وهذا العمل هو الذي ستتولاه القواعد التالية من هذه المجموعة كلٌّ في حينه وأوانه.

قال المصنف في تعليقه على كلام ابن الجلاء: (**وهو عجيب مناسب لما قبله تظهر أمثلته مما بعده**).

قال ابن زكري تعليقًا على كلام ابن الجلاء وتعليق المصنف عليه:

[.. (انتهى، وهو عجيب)، لما فيه من التفصيل، وبيان الحق على ما هو عليه. ومن ثم اعتنى المصنف به، وصححه بأدلته، ووضحه بأمثلته في القاعدة الآتية:

(مناسب لما قبله) من أن الفقيه يَقْصُرُ نظره على الشريعة، والصوفي ينظر فيها من حيث الحقيقة، وأن كلا منهما على صواب، والصوفي أكمل، وأن مَرْصَدَ الفقه رفع الحرج، والتصوف طلب الكمال].

* * *

أمثلة تطبيقية

وإنما يظهر الشيء الغامض بمثاله، ويقوي بدليله.

فمثال الزنديق: الجبري الذي يريد إبطال الحكمة والأحكام.

ومثال السنِّي: ما وقع في حديث الثلاثة الذين انسد عليهم الغار، فسأل اللهَ كلٌّ واحد بأفضل أعماله، كما صح، وعضدته ظواهر الأدلة الواردة ترغيبًا وترهيبًا، والله أعلم.

ومثال الصوفي: ما جاء في حديث الرجل الذي استسلف من رجل ألف دينار، فقال: أبغني شاهدًا، فقال كفى بالله شهيدًا، فقال: أبغني كفيلاً، فقال كفى بالله كفيلاً، فرضى، ثم لما حضر الأجل خرج ليلتمس مركبًا فلم يجده، فنقر خشبة، وجعل فيها ألف دينار، ورقعة تقتضي الحكاية- كذا- ولعلها تقصُ أو تروي- وأداها للذي رضى به، وهو الله سبحانه، فوصلت.

ثم جاءه بألفٍ أخرى وفاءً لحق الشريعة.

أخرجهما البخاري في جامعه.

ومنه: (إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شُكورًا * إنا نخاف من ربنا) [الإنسان: ٩ – ١٠].

فجعل متعلَّق الخوف مجردًا عن حامل العمل، والله أعلم.

وقد قال رجل للشبلي رحمه الله: كم في خمسٍ من الإبل؟ قال: شاة في الواجب، فأما عندنا فكلها لله.

قال: فما أصلك في ذلك؟ قال: أبو بكر، حين خرج عن ماله كله لله ورسوله.

ثم قال: فمن خرج عن ماله فإمامه أبو بكر، ومن خرج عن بعضه وترك بعضه، فإمامه عمر، ومن أخذ لله، وأعطى لله، وجمع لله، ومنع لله، فإمامه عثمان، ومن ترك الدنيا لأهلها فإمامه عليّ، وكلُّ علم لا يؤدي إلى ترك الدنيا فليس بعلم، انتهى، وهو عظيم في بابه.

الشــرح

- - - -

من أهم خصائص المنهج الإسلامي أن مواده قريبة الفهم، ينالها كل من أراد أن ينتسب إليها، ويطيق فهمها كل من أراد أن يفهمها، لا تستعصي على واحدٍ من هؤلاء ولا من هؤلاء.

وسائل الإيضاح في أسلوب الخطاب الديني:

ولقد شاء الله (عز وجل) أن يأتي القرآن الكريم وأن تأتي السنة النبوية يركزان على وسائل الإيضاح.

ووسيلة الإيضاح في كل عصر هي هذه الصورة المادية التي تراها العين، أو تسمعها الأذن، أو تدركها كل حاسة من الحواس بما يناسبها من الإدراك.

ووسيلة الإيضاح التي هذا شأنها تُستعمل في نصوص الشريعة لتقريب الصورة الذهنية أمام العقول فتدركها مهما كان مستواها الثقافي.

والعرب في ماضيهم وحاضرهم كانوا يطلقون على الوسيلة اسم: المثال، وهي تسمية معقولة، لأن وسيلة الإيضاح هي في الحقيقة مثالٌ لهذه الصورة المعقولة المراد تقريبها للفهوم.

فأنت ترى في القرآن هذا النص الذي يوضح الكلمة الطيبة، كما يوضح الكلمة الخبيثة: **(ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء* تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون* ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار* يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء) [إبراهيم: ٢٤ - ٢٧].**

وحين أراد القرآن الكريم أن يبين ما للمنفقين في سبيل الله من ثواب عند ربهم، قرب لهم هذه الصورة العقلية بوسيلة إيضاح حسية غاية في الروعة وآية في الدقة في الدلالة على المقصود، قال تعالى: **(مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلةٍ مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم) [البقرة: ٢٦١].**

والمصنف حين التفت إلى هذا المنهج الإسلامي رأى أنه من الرشد الذي لإرشاد بعده أن يستفيد من هذا المنهج، وأن يوضح به كل معقول يريد أن يقربه للذهن.

فلما انتهى من عرض قاعدته السالفة الذكر، رأى أن يمثل للسُّنِّي بما يوضح حاله وسلوكه، وأن يمثل للصوفي بما يقرب حاله لكل من لم يقوَ على تصوره، ثم يترك الزنديق إلى ما يوضحه من الطوائف التي تقول بقوله، وقد ذكرها مؤرخوا الأديان وهم يكتبون في الملل والنحل.

والمصنف يصدّر مسلكَه هذا بكلام يشبه تعميم المبادئ، ويَقْرُبُ من ترسيخ الأصول، قال: (**وإنما يظهر الشيء الغامض بمثاله، ويقوي بدليله**).

قال ابن زكري محمد بن عبد الرحمن الفاسي معلقًا على كلام المصنف بما يشبه ما نبهناك إليه: [(إنما يظهر الشيء الغامش بمثاله).

ومِن ثم اعتنى المحققون بذكر الأمثلة بعد تعريف الماهيات، وذِكر القواعد.

ووجهه على الجملة ما عُلمَ من عُسرِ تنزيل الكليات على الجزئيات.

(ويقوى بدليله) لأن الشيء ما دام عاريًا عن الدليل، فهو مُحتمِلٌ للطباق وعَدمِه، احتمالاً قويًا.

فإذا استَدَلَّ عليه بما يفيد الظن، ضَعُفَ احتمالُه لعدم الطباق.

وما اكتسب قوة في الذهن لم تكن له قبل ذلك، أو بما يفيد القطع تعينت له المطابقة، وغاية القوة.

واعتقاد المقلد المحق وإن كان مطابقًا جازمًا، فهو مُعرَّضٌ للتزلزل بإلقاء الشُّبه].

مثال الزنديق:

قال المصنف: (**فمثال الزنديق: الجبريُّ الذي يريد إبطال الحكمة والأحكام**).

يريد المصنف هنا أن يوضح صورة الزنديق.

والشيخ قد ارتضى معنى الزنديق على نحو ما ذكره أبو عبد الله أحمد بن الجلاء حيث

قال: (**من عامل الحق بالحقيقة والخلق بالحقيقة فهو زنديق**).

وأنا سأحاول هنا أن أزودك بشيء من المعلومات حول مفردة الزنديق وما تدل عليه.

وكثير من كتاب المعاجم يعتقدون أنها كلمة مهاجرة من أوطانها الأصلية إلى اللغة العربية فقصاراها أنها لفظ أعجمي وهي لا تدل بدقة على معنىً له صلة بالدين.

واستعمال نظائرها في اللغة العربية إنما يدل في معظم حالاته على الضيق الحسي أو المعنوي.

نقل كاتبوا الموسوعة الفقهية الصادرة في دولة الكويت (ج٢٤ – ج٤٨). عن معاجم اللغة ما يتصل بهذه المفردة، وفيه: (الزندقة لغة: الضيق، وقيل: الزنديق منه: لأنه ضيق على نفسه، وفي التهذيب: الزنديق معروف وزندقته أنه لا يؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق، وقد تزندق، والاسم: الزندقة.

قال ثعلب: ليس في كلام العرب زنديق، وإنما تقول العرب: زندق وزندقي إذا كان شديد البخل. فإذا أرادت العرب معنى ما تقول العامة قالوا ملحد ودهري فإذا أرادوا معنى السني قالوا: دُهري).

ولعلك الآن ترى أن الواضع اللغوي في أكثر الاحتمالات تفاؤلاً – لم يضع كلمة الزندقة بإزاء معنى ديني وإنما المعنى الديني المراد إطلاقه اسم الزندقة عليه يمكن أن يدخل تحت إطار عام هو التضيق إذ غير المتدين على العموم يكون في معظم أحيانه إن لم يكن كلها يحمل صدرًا ضيقًا حرجًا كأنما يصعد في السماء.

فأما فقهاء الشريعة فقد استعملوا كلمة الزنديق وأرادوا منها بعض الدلالات الدينية.

جاء في المرجع المذكور أعلاه نقلاً عن السادة الفقهاء ما هذا مثاله: (والزنديق عند جمهور الفقهاء إظهار الإسلام وإبطان الكفر، فالزنديق هو من يظهر الإسلام ويبطن الكفر. قال الدسوقي: وهو المسمى في الصدر الأول منافقًا، ويسميه الفقهاء زنديقًا.

وعند الحنيفية وبعض الشافعية الزندقة: عدم التدين بدين، أو هي القول ببقاء الدهر واعتقاد أن الأموال والحرم مشتركة).

وإذا ما اتضح الأمر أمامك على هذا النحو نقول: إن تعريف الزنديق على نحو ما نقله المصنف عن ابن الجلاء – رحمه الله – لا يستقيم إلا بضرب من التكلف.

ونحن نحتاج إلى قسط زائد من هذا التكلف إذا ما اتخذنا من الجبرية مثالاً لتجلية معنى الزنديق لتكون الجبرية حينئذ وسيلة إيضاح لما تدل عليه مفرد، الزنديق والزندقة.

فما الجبرية؟

الجبرية تطلق على مصادرة الحرية مصادرة كلية أو جزئية وبمثلها في أمة الإسلام فرقتان (متوسطة تثبت للعبد كسبًا في الفعل – كالأشعرية- . وخالصة: لا تثبت كالجهمية) التعريفات للجرجاني.

ومبلغ ما يريده المصنف هنا هو أن الزنديق هو من يرى في نفسه وفي غيره أنهم جماعة قد سلبت إرادتهم وتعطلت قدرهم فهم كالريشة المعلقة في الهواء.

وبناء على هذا التصور فإننا نرى أن التكليف قد تعطل لو سلم لهؤلاء أقوالهم وأن الحكمة من التكليف قد غابت لو قد أنصتنا إلى رُغائِهم؛ إذ إن أساس التكليف الإرادة في مجال الاختيار والقدرة في مجال العمل وهو قد غيبهما بادعائه ما ادعاه.

والحكمة لا تظهر إلا بمعرفة فائدة التكليف وهي معرفة شربت أن يكون هناك تكليف قد أسس على طاقة المكلفين وظهر بالتزامهم به أنه رفع من كيانهم وأسس لتميز وجودهم.

وعلى كل حال فالشيخ أراد أن من غيب أساس التكليف وغم الحكمة منه فهو زنديق يشرحه القائلون بالجبر خبرًا كاملاً.

مثال السُّنِّي:

والسُّنِّي: على نحو ما تحدث عنه المصنف في القاعدة التي أزلفناها قبل هذه القاعدة هو هذا الذي يلتزم بالشريعة ظاهرًا أو باطنًا.

ومثاله الذي يوضحه ما رواه البخاري بسنده إلى عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) قال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: **(انطلق ثلاثة رهط ممن كان قبلكم حتى آووا المبيت إلى غار فدخلوه، فانحدرت صخرة من الجبل فسدت عليهم الغار فقالوا: أنه لا ينجيكم من هذه الصخرة إلا أن تدعوا الله بصالح أعمالكم فقال رجل**

منهم: اللهم كان لي أبوان شيخان كبيران وكنت لا أغبق قبلهما أهلاً ولا مالاً فنأى بي في طلب شيء يومًا فلم أرح عليهما حتى ناما فحلبت لهما غبوقهما فوجدتهما نائمين فكرهت أن أغبق قبلهما أهلاً أو مالاً فلبثت والقدح على يدي انتظر استيقاظهما حتى برق الفجر فاستيقظا فشربا غبوقهما، اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك ففرج عنا ما نحن فيه من هذه الصخرة. فانفرجت شيئًا لا يستطيعون الخروج.

قال النبي (ﷺ): وقال الآخر: اللهم كانت لي بنت عم كانت أحب الناس إليّ فأردتها عن نفسها فامتنعت مني حتى ألمت بها سنة من السنين فجاءتني فأعطيتها عشرين ومائة دينار على أن تخلي بيني وبين نفسها، ففعلت حتى إذا قدرت عليها قالت: لا أحل لك أن تفض الخاتم إلا بحقه فتحرجت من الوقوع عليها، فانصرفت عنها وهي أحب الناس إليّ وتركت الذهب الذي أعطيتها، اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه. فانفرجت الصخرة غير أنهم لا يستطيعون الخروج منها. قال النبي (ﷺ): وقال الثالث: اللهم إني استأجرت أُجَرَاء فأعطيتهم أجرهم غير رجل واحد ترك الذي له وذهب فثمرت أجره حتى كثرت منه الأموال فجاءني بعد حين فقال: يا عبد الله أد إليّ أجري فقلت له: كل ما ترى من أجلك من الإبل والبقر والغنم والرقيق. فقال: يا عبد الله لا تستهزئ بي فقلت إني لا استهزئ بك فأخذه كله فاستساقه فلم يترك منه شيئًا. اللهم فإن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه. فانفرجت الصخرة فخرجوا يمشون " (ك ٣٧ – ب ١٢ – ح ٢٢٧٢).

وهؤلاء عاملوا الحق بالشريعة، فاعتبروا العمل منهم، وطلبوا الدفع به عنهم.

والحديث وإن كان فيما يظهر خبر آحاد، لكن قد عضدته ظواهر الأدلة الواردة ترغيبًا وترهيبًا، من عمل كذا فله كذا، وهي كثيرة، والله أعلم.

مثال الصوفي:

والصوفي أو المتصوف الذي تحدث عنه المصنف في القاعدة سالفة الذكر، قد أخذ صفاته من نصيحة ابن الجلاء حيث قال: **(من عامل الحق بالحقيقة والخلق بالشريعة فهو صوفي).**

فالصوفي إذًا هو هذا المكلَّف حين يضعه الله وسط الجماعة، يتعامل معهم بحدود الشريعة، بحيث يخضع هو وهم لأحكامها التكليفية المنتزعة من أدلتها التفصيلية.

فإذا خلا إلى ربه رفع عن قلبه كل انشغال بغيره، وألقى بنفسه بين يدي رحمته، فما للعبد مع ربه إلا التسليم.

وهذه الحال للمتصوف يشرحها حديث النبي (صلى الله عليه وسلم)، فيقربها من الفهوم، ويرفع عنها كل غموض.

وما قاله النبي (ﷺ) قد روى عنه في الصحاح، وأنا ذاكرٌ لك بعض رواياته، فتأملها. فهي التي أشار إليها المصنف في كلامه.

أخرج البخاري بسنده إلى أبي هريرة (رضى الله عنه): " **عن رسول الله (ﷺ) أنه ذكر رجلاً من بني إسرائيل سأل بعض بني إسرائيل أن يُسلِفَهُ ألف دينار فقال: ائتني بالشهداء أشهدهم، فقال: كفى بالله شهيدًا، قال: فائتني بالكفيل، قال: كفى بالله كفيلا. قال: صَدَقْتَ، فَدَفَعها إليه إلى أجلٍ مُسمًّى. فخرج في البحر فقضى حاجته، ثم التمس مَركبًا يركبها يَقدمُ عليه للأجل الذي أجَّلَهُ فلم يجد مركبًا، فأخذ خشبة فنقرها فأدخل فيها ألف دينارٍ وصحيفة منه إلى صاحبه، ثم زجج موضعها (أصلح مكانها في مقدم الخشبة وشدها بالمسامير، وهيأها بالحشو، من تزجيج الحواجب، أو من زج النصل وهو مقدمته) ثم أتى بها إلى البحر فقال: اللهم إنك تعلم أني كنت تَسلَّفتُ فلانًا ألف دينارٍ فسألني كفيلاً فقلتُ كفى بالله كفيلا، فرضى بك، وسألني شهيدًا فقلت كفى بالله شهيدًا، فرضى بذلك، وإني جَهَدتُ أن أجد مركبًا أبعث إليه الذي له فلم أقدر، وإني أستودِعُكَها، فرمى بها في البحر حتى وَلَجت فيه، ثم انصرف وهو في ذلك يلتمس مَركبًا يخرج إلى بلده، فخرج الرجُلُ الذي كان أسلفه ينظر لعل مركبًا قد جاء بماله، فإذا بالخشبة التي فيها المال، فأخذها لأهله حَطَبًا، فلما نشرها وَجَدَ المال والصحيفة، ثم قدم الذي كان أسلفه فأتى بالألف دينار فقال: والله ما زلت جاهدًا في طلب مركب لآتيك بمَالكَ فما وجدتُ مركبًا قبل الذي أتيتُ فيه. قال: هل كنت بَعَثَ إليَّ بشيء؟ قال: أُخْبِرُك أني لم أجد مركبًا قبل الذي جئت فيه. قال: فإن الله قد أدى عنك الذي بعثت في**

الخشبة، فانصرف بالألف الدينار راشدًا " [ك ٣٩ - ب١ - ح ٢٢٩١].

إشارة القرآن إلى مرتبة الصوفي:

وبعد أن ذكر المصنف الحديث مثالاً يشرح حالة الصوفي، ذكر من القرآن ما يوضح ذلك الحال، ويُبيِن عن حقيقة معاه.

قال تعالى في سورة الإنسان وفي الآيات الثامنة والتاسعة والعاشرة: **(ويطعمون الطعام على حبه مسكينًا ويتيمًا وأسيرًا * إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شُكورًا * إنا نخاف من ربنا يومًا عبوسًا قمطريرا)**.

و أنت ترى حين تتأمل هذه الآيات أن إطعام المسكين واليتيم والأسير، معاملة للخلق بالشريعة، وإرادة تعظيم الله وإجلاله بذلك، من غير أن يقصدَ به الحظ الآجل من رجاء الثواب، ودفع العقاب حقيقة، وخافوا اليوم العبوس، لأن تعظيم ما عظَّم الله واجبٌ.

لكن لم يجعلوا خوفه علة لإطعامهم، لأن العمل لرجاء الثواب، وخوف العقاب، معاملةٌ للحق بالشريعة، وهو وظيفة السُنِّي كما سبق لا الصوفي.

وهذا معنى قوله: **(فجعل متعلَّق الخوف مجردًا عن حامل العمل)**.

وعبارة المصنف تكون أوضح لو قد قال: " **فجعل الخوف مجردًا عن كونه حاملاً على العمل**".

فتأمله.

نماذج من التاريخ توضح المراد:

قد وضح المصنف مراده من شرح حال المتصوف أولاً بمثالٍ من السنة، ومن صحيح مروياتها، وثانيًا من القرآن الكريم وما هو قطعي الدلالة منه.

ثم هو الآن يريد أن يوضح بأمثلة من واقع الرجال في التاريخ سلفًا وخلفًا.

وإذا بالإمام الشبلي يختصر الطريق أمام المصنف اختصارًا.

والشبلي هو من قال عنه القشيري وغيره واللفظ للقشيري: [أبو بكر دُلف بن جحدر الشبلي: بغدادي المولد والمنشأ، أصله من "أسْرٌ وسنْة ".

صحب الجنيد ومن في عصره، وكان شيخ وقته: حالاً، وظرفًا، وعلمًا.

مالكي المذهب، عاش سبعًا وثمانين سنة، ومات سنة: اربع وثلاثين وثلاثمائة، وقبره ببغداد] (الرسالة: ج١ – ص ١٤٨).

وقد ذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء ج١٥/٣٦٧ بما يناسب مكانته العلمية، ومنزلته من الطائفة.

ومقصود المصنف من ذكره هنا أن الشبلي قد سأله سائل فيما يجب شرعًا في خمس من الإبل على وجه الزكاة المفروضة، فأجاب الشبلي: إن فيها بلسان الشريعة على عامة المكلفين شاة.

وأما عند العارفين فكلها لله.

ولعل السائل أخذته الدهشة فسأل الشبلي عن مستنده، فأجابه: أن مستنده من السنة: إقرار رسول الله (ﷺ) لما فعله أبو بكر، حيث تصدق يوم العُسرة بماله كله، وأقره النبي ﷺ على ما فعل؛ فإمامنا في أعلى درجات السلوك هو أبو بكر الصديق.

ثم أخذ الشبلي يُفصّل القول تفصيلاً لسائله، فقال له: إن من يخرج منا من ماله كله فإمامه أبو بكر.

ومن يخرج منا من نصف ماله، فإمامه عمر.

ومن أخذ لله، وأعطى لله، وجمع لله، ومنع لله، فإمامه عثمان.

ومن باين الدنيا ثلاثًا لا رجعة بعدها وتركها لأهلها، ولم يتعلق بشيء منها، فإمامه عليّ.

وهكذا يكون المصنف قد أجهد نفسه، فاستحضر ما استطاع أن يستحضره من وسائل الإيضاح، والأمثلة المقربة للمعاني، من السنة تارة، ومن القرآن تارة، ومن واقع التاريخ تارة، ومن أقوال الرجال تارة أخرى.

ولعل الصورة الآن قد اتضحت بما لا يحتاج بعده إلى مقال.

ثم أراد المصنف أن يودع سامعه أو قارئه وهو يرحل عن هذه القاعدة إلى ما بعدها، فبسط له يده قائلاً ينصح له.

كل علم لا يؤدي إلى ترك الدنيا بالقلب، فليس بعلم نافع، لأن العلم النافع هو الذي تنقشع به الأشياء على حقيقتها، وتتراءى لصاحبه معانيها وعواقبها، فيرى

الدنيا على ما هي عليه، ومهما انقشعت الدنيا على حقيقتهـا عـرَف انقراضَـها، وسرعة زوالها، وقبح مآلها، فينفرُ القلب منها، ويوجب ذلك عزوفه عنها،

ولهذا قال حارثة (رضي الله عنه) لما قال له الرسول (ﷺ) ما حقيقةُ إيمانك؟: عَزَفَت نفسي عن الدنيا، فاستوى عندي ذهبُها ومدَرُها.

نسأل الله أن يجعلها في أيدينا وأن ينزعها من قلوبنا.

* * *

القاعدة الرابعة والثلاثون

العلم بعض شروطه ولوازم وظيفته

المتكلم في فن من فنون العلم، إن لم يُلحق فرعَه بأصله، ويحقق أصله من فرعه، ويصِل معقوله بمنقوله، وينسب منقوله لمعادنه، ويعرض ما فهم منه على ما علم من استنباط أهله فسكوته عنه أولى من كلامه فيه، إذ خطؤه أقرب من إصابته وضلاله أسرع من هدايته، إلا أن يقتصر على مجرد النقل المجرد من الإيهام والإبهام، فرّبّ حامل فقه غير فقيه، فيسلِّم له نقله لا قوله، وبالله سبحانه التوفيق.

* * *

الشـــرح

- - - -

إن المصنف يبدأ من هذه القاعدة بشرح وافٍ لمنظومة التعليم، ردًا على ما مضى، وتأصيلاً لما هو آت.

والتعليم ضرورة تقتضيها طبيعة الإنسان؛ إذ الإنسان مخلوق تراكمي، وهو في نفس الوقت طُلَعَة، بالإضافة إلى أنه قد وُكِلَ إليه أن ينظر في الكون كله، وفي البيئة من حوله نظرة تأمل وتغيير وعناية.

أما أنّ الإنسان مخلوق تراكمي، فمعناه: أنه يمر في حياته بأجيالٍ بعدها أجيال، والجيل السابق له تجاربه، وخلاصة ما اجتمع له من هذه التجارب من معارف ومعلومات، وهذا الجيل المتقدم يُطلب إليه أن يورث ما تحصّل له من تجارب وعلوم إلى ما يليه من الأجيال.

والجيل التالي لهذا الجيل عليه أن يتلقى تجارب أسلافه، ويقف على حدود ما علموا من هذه التجارب وقفة تأمل ومراجعة فقط، ثم يتجاوزها مع استصحاب نتائجها، والاستفادة بما علموه منها؛ ليمارس حياته هو، وتجاربه الخاصة به يبنيها على ما مضى، ويؤصلها على ما ورثه.

وهكذا في جميع الأجيال المتوليةً والمتعاقبة.

وهذا ما نعنيه بقولنا: إن الإنسان كائن تراكمي، وهي ميزة تتحقق في حياة الإنسان وتنعدم في غيرها من سائر الحيوات.

أما كون الإنسان طُلَعَة فهي خاصية فيه تُعرب عن نفسها أمام من يتأمل الإنسان نفسه، فمن يتأمل الإنسان في جميع أفراده، يجد أن الفردَ من هؤلاء الأفراد فيه شيء من القلق الصحي، قلق يدفعه إلى حب الإطلاع على المجهول، والبحث وراء كل موجود يريد أن يعرف سر وجوده. وهذا القلق لو قد فقده الفرد يكون بفقده قد فقد جزءًا مهمًا من الأجزاء التي تكوِّن شخصيته.

وبهذا القلق ودوافعه يمتاز الإنسان بهذه الصفة التي اشتهرت عنه، وهي أنه طُلَعَة.

أما أن الإنسان وكِّل إليه أن يتأمل الكون، وأن يعتني بالبيئة من حوله، فهذا

يظهر لنا حين نعلم أن الله قد استخلفه في الأرض، وأنه قد أنشأه منها، وأنه قد استعمره فيها.

وهذه وغيرها أمور لا تخفى على أحد، وبها ومنها وعليها يتأسس قولنا: إن الإنسان مطالب أن يتأمل في الكون، وأن يُعنَى بالبيئة، وأن يرتفع بمستوى الطبيعة.

الإنسان إذًا كائن تراكمي، وهو طُلَعَة، وهو خليفة الله في الأرض والمُستَعْمر فيها.

وهذه الخواص مُجتمعة أو متفرقة، لا تقوم إلا على قاعدة صُلبة من المعلومات التي لا تتأتى إلا بالتعلم الذي لم يَحْرِم الله (عز وجل) الإنسان من أدواته.

أصل المُعلم والتعليم:

قال المصنف: (**المتكلم في فن من فنون العلم، إن لم يُلحق فرعَه بأصله، ويحقق أصله من فروعه، ويصِل معقوله بمنقوله، وينسب منقوله لمعادنه، ويعرض ما فهم منه على ما عُلِم من استنباط أهله، فسكوته عنه أولى من كلامه فيه**).

التعليم إذًا هو ضرورة ملازمة لهذا الكائن المتميز، وليست طرفًا يستمتع به من أراد، ويزور عنه من رغب في أن ينأى عنه.

وأهم عُمُد التعليم: المُعلم الذي يتبوأ مقعده على سنام المنظومة التعليمية، لا ينازعه فيه إلا من شاركه مرتبته.

غير أن هذا المعلم لا يتبوأ هذه المكانة إلا إذا توفرت له أدوات خمس، لا تخطئه واحدةٌ منها.

أولها: أن يكون قادرًا على إلحاق كل فرعٍ بأصله.

وثانيها: أن يكون قادرًا على تحقيق الأصل من الفرع، وإزالة اللبس عنهما.

وثالثها: أن يكون قادرًا على إيجاد الصلة بين المعقول والمنقول في موضوعه.

ورابعها: أن يكون قادرًا على ضبط نقله، فينسب كل ما نقله إلى قائله في سلسلة رجالٍ وصل إليه النقل من خلالهم.

وخامسها: أن يكون قادرًا على أن يعرض ما فهم من المنقول على فهوم ما نقل عنهم، حتى يرفع القلق من ذهن سامعيه، والذين يتلقون العلم عنه.

أمور خمسة هي على سبيل المثال لا الحصر، لا يتبوأ المعلم مقعده من الدرس إن كان فاقدًا لها.

وهذه الأمور قد ذكرناها لك على الإجمال.

فإن قلت: إن فيها بعض الأمور قد عزّ عليّ أن أفهمها.

فإني أقول لك: وعلينا بمشيئة الله تفهيمها، خاصة فيما تابعْتَنا فيه.

وأول ما ذكره المصنف – على ما قدمناه لك– هو أن يكون المُعلم قادرًا على إلحاق الفرع بالأصل بجامعة العلة التي تَوجب وحدة الحُكم فيهما.

وأنت تستطيع أن تتصور ذلك في القياس حين تنظر المَقيسِ والمقيس عليه، فتعتبر المقيس عليه أصلاً، وتعتبر المقيس فرعًا.

فإن أردت أن تُلحق الفرع بأصله، فلابد أن يتضح بين يديك الجامعَ بينهما الذي يحملك على أن تعطي حكم الأصل للفرع بسبب هذا الجامع.

فإن استطاع المعلم أن يفعل ذلك، كانت استطاعته تلك إحدى مؤهلاته لتبوؤ مكانته.

ثم ذكر المصنف المؤهل الثاني للمعلم، وهو أن يكون قادرًا على النظر في المسائل الفرعية وأحكامها، وتتبعها جميعًا للوصول منها إلى أصولها التي هي القواعد الكلية التي تجمع هذه الفروع وأحكامَها.

وقد يقول قائل: إن هذا المؤهل والذي قبله يوقعاننا في الدور، إذ المؤهل الأول مؤداه: أن يكون المعلم قادرًا على إلحاق الفرع بأصله، والمؤهل الثاني مؤداه: أن يكون المعلم قادرًا على استنباط الأصل من فروعه ومالها من أحكام.

وهذه ملاحظة جيدة تستوجب أن نقف عندها مليًا.

فنقول وبالله التوفيق: إنه لا دور عندنا ولا تناقض لاختلاف الجهة؛ فنحن نعلم أن الفروع إذا ظهرت أحكامها المأخوذة من أدلتها التفصيلية، فإن هذه الأحكام الظاهرة في الفروع وأدلتها المأخوذة منها، تعين العالم – ولا شك– لو قد تتبعها على أن يصل إلى الأصل الذي يجمعها. أما إذا كان الأصل معلومًا، والفرع مجهول الحكم مع ظهور المشترك مع الأصل والفرع أمام العالم، استطاع أن يُلحق

الفرع- مجهول الحكم- بأصله المعلوم لظهور المشترك أو العلة المجيزة لهذا الإلحاق.

فحين اختلفت الجهة ارتفع الدور، وبطل وهم التناقض.

أما **الأداة الثالثة** التي يجب توفرها للمعلم كي تؤهله لتبوؤ مكانته، فهي أن يكون قادرًا على إيجاد الصلة بين المعقول والمنقول في موضوعه.

وأنت يظهر لك المعنى حين تتأمل موقف ثلاثةِ رجال من العقل والنقل في موضوعٍ واحد، خاصة فيما يتصل بالمتشابه من الآيات والأحاديث.

أما **أحد هؤلاء الثلاثة:** فهو إنسان يَجمُد عند ظاهر النص، لا يقبل في فهمه نصيحة ناصح، ولا تأمل متأمل، مهما كانت الحيثيات، ومهما وُجدت المبررات.

وأما **ثاني هؤلاء الثلاثة:** فهو هذا الرجل الذي يدير للنص ظهرَه، نابذًا به خلفه، ويعتمد على مجرد النظر، مهما خالف النّص ظاهره، وفحواه، ومدلوله.

وثالث هؤلاء الرجال: هو رجل يعرف مقاصد الشريعة، ويدرك حقائق التقديس لله (عز وجل)، ويعرف ما للرسل من كمال بشري، فيقرأ النص منطلقًا من هذه الخلفية، مُستندًا ظهره إلى الحق الذي يلوح منها.

وأنت ترى أن الأول والثاني من هؤلاء الرجال لا يصلحان ولا واحدٍ منهما أن يتبوأ مكانة المعلم، فأحدهما مُفرِّط، والآخر مُفْرِط.

أما الثالث فهو هذا القادر على إيجاد الصلة بين المنقول والمعقول، فلا يتعارضان ولا يتنافران.

أما **الأداة الرابعة** فيما قدمناه لك، فهي أن يكون المعلم قادرًا على ضبط نقله، فينسب كل ما نقله إلى قائله في سلسلة رجال وصل إليه النقل من خلالهم.

وأنت خبير ولا شك بأن المعلم قد يجلس إلى تلاميذه، والشيخ إلى مريديه ينقل خبرًا من خلال سنده ورجاله.

والخبر أو الحديث المنقول قد استراح إليه التلاميذ والمريدون، ولكنهم يستريحون أكثر لو أن الأستاذ أو الشيخ قد أوقفهم على رواة الحديث أو الخبر واحدًا بعد واحد إلى مصدره، وشيخهم أو معلمهم يجب عليه – ما دام قد جلس في مكانة المعلم أو الشيخ – أن يوافيهم بما يحبون، ويوقفهم على ما يبتغون.

والأداة الخامسة والأخيرة التي ذكرها المصنف واضحة بنفسها؛ إذ المعلم له فيما ينقله من مسائل العلم فهم، ولأساتذته ومشايخه الذين نقل عنهم فهوم، وهو يجب عليه أن يعرض فهمه على فهومهم، ويشرح ما بين فهمه وفهومهم من اتساق.

هذه أدوات المعلم التي إن توفرت له أهلته إلى تبوء مجلسه، وإن تخلفت عنه ثلمت استحقاقه لتبوء هذه المكاتبة، وألزمته الصمت وحرمته من الكلام.

التعليم بمقاصد وغاياته:

قال المصنف: (**فسكوته عنه أولى من كلامه فيه، إذ خطؤه أقرب من إصابته، وضلاله أسرع من هدايته، إلا أن يقتصر على مجرد النقل المحرر من الإيهام والإبهام، فرُبَّ حامل فقه غير فقيه، فَيُسلَّم له نقله لا قوله، وبالله سبحانه التوفيق**).

وأنا أحب هنا أن أشرح عبارة المصنف على غير طريقة تحليل النص، لأنني أميل الآن إلى أن أبصرك بفحواه.

ويظهر لك فحوى هذا النص لو قد أدركت غاية المعلم من عمله التعلمي.

وغاية المعلم من عمله منحصرة في ثلاثة غايات تُفهم من كلام المصنف.

أولها: أن يُلقي المعلم دروسه في مسائله، وهو حريص غاية الحرص على الصواب ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

ويعينه على بلوغ هذا الصواب تمكُّنه من أدواته التي سبقت الإشارة إليها، وتمكُّنه كذلك من استعمال هذه الأدوات وتفعيلها كل في مكانه وموقعه.

فإن لم يستطع أن يفعّل من أدواته، أو لا تكون له القدرة على إيجاد هذه الأدوات في ذاته، تسلل إليه الخطأ في معلوماته الذي يترتب عليه الخطأ الجسيم في نقلها إلى غيره.

وثانيها: أن يُلقي المعلم دروسه في مسائله، وهو حريص كل الحرص على أن لا يتلقى مريدوه عنه، ويقتصرون على ترديد ما تلقوه، إذ إن ذلك يخالف طريقة وأسلوب المعلم الناجح، فالأمة لا تعلم من المعلم الناجح إلا أنه يبلغُ من مريديه أثرين: تثبيت المعلومة في أذهانهم، وتفعيلها في سلوكهم.

والمعلم يبلغ ما يريد إذا أعانته على ذلك أدواته التي سبقت الإشارة إليها،

وتمكّنه من تفعيلها في مريديه بعد أن فعّلها في نفسه.

فإن تخلفت هذه الأدوات، كان هذا الذي يدّعي لنفسه هذه المكانة ضالٌ مُضل، وهي أمور أمرنا الشارع أن نستعيذ منها، كما طلب إلينا أن نستعين الله في أن نكون هداة مهتدين، وسببًا لمن اهتدى.

وثالثها (وهي أقلها): أن يقتصر المعلم على نقل الفقه لا يتصرف في نصٍ من النصوص، ولا في خبرٍ من الأخبار، فيقدم ما نقله للفقهاء يفقهونه، ويستخرجون جواهره، ويقدمونها للناس.

وهذا النوع من الرواة شرط الواحد منهم أن يكون ضابطًا لضمان وصول النص سليمًا، وأن يكون عدلاً لضمانة نزاهة النص عن الخيانة والتبديل.

وما ذكره المصنف هنا فيه نصائح غالية، وتوجيهات صائبة.

وبلاء الأمة في دينها جاء على يد هؤلاء الذين تبوءوا مكانة العلماء وليس لديهم من المؤهلات شيءٌ، قلّ هذا الشيء أو كثر.

وأكثر من هؤلاء بلاءً هذا النفر من الناس الذين توفر لهم جوٌ يدّعون معه أنهم من أهل الرواية.

وسواءً صدق هؤلاء فيما ادّعوه أو كذبوا فيه، فهم مع ذلك قد أقحموا أنفسهم على مجال الاستنباط والاجتهاد والفقه، واتخذوا منه تكأة يدعون معها أنهم معلّمون، بل يدّعون أنهم هم المعلمون.

وظهر في الأمة رءوس جهال تقصدهم الناس، يقولون ما لا يعلمون فضلوا وأضلوا.

ولا حول ولا قوة إلا بالله.

* * *

القاعدة الخامسة والثلاثون

أدعياء العلم بلاء العلم والعلماء

يعتبر الفرع بأصله وقاعدته، فإن وافق قُبِلَ، وإلا رُدَّ على مدعيه إن تأهل أو تَأَوَّل (وَتُوُوِّلَ)، قَبِل، أو سُلِّم له إن كملت مرتبته علمًا وديانة، ثم هو غير قادح في الأصل، لأن فساد الفاسد إليه يعود، ولا يقدح في صلاح الصالح شيئًا.

فغلاة المتصوفة كأهل الأهواء من الأصوليين، وكالمطعون عليهم من المتفقهين، يرد قولهم، ويجتنب فعلهم، ولا يترك المذهب الحق الثابت لنسبتهم له، وظهورهم فيه. والله أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

إن المرء ينظر حوله يتأمل الفِرَقَ المنتسبين للدين ويتأمل المذاهب الــذين قــد اشتغل رجالها بالفقه ويتأمل التصوف والمتصوفين... الخ.

إن المرء يتأمل فيمن حوله من الرجال وتوجهاتهم فيجد صدقًا ويجد كذبًا، ويجد هدى ويجد ضلالة، ويجد حقًا ويجد باطلاً...

إنه يجد هذا وذاك من الأمور المتقابلة

ومدار ما يجده على أمرين هما:

الجهل، والادعاء.

أما الجهل: فهو حال كثير من المتأخرين في هذا الزمان تبوؤا أمــاكن العلمــاء حين تأخر العلماء عن أماكنهم؛إما لأنهم قد انتقلوا إلى الرفيق الأعلى أو لأنهم قــد أُخِروا عن أماكنهم رغم إرادتهم.

والصادق المصدوق (صلوات الله عليه) قد أخبر أنه في آخر الزمــان ســيرفع العلم ولكنه لا يرفع بقبضه من صدور العلماء وانتزاعه منهم انتزاعًا ولكنه يرفــع بموت العلماء من غير تعويض لمن مات منهم في الأمة فــيخلفهم رؤوس جهــال يُسألون فيُجيبون وتكون المُحَصّلة أنهم يَضلون ويُضلون.

هذا هو **الأساس الأول**.

وأما **الأساس الثاني:** فهو الادعاء الكاذب بأنهم على الحق وأنهم يلتحقون بطائفة من الطوائف التي تتمتع بالسمعة الحسنة.

فأنت تجد جماعة من الناس لا علم عندهم ينطلقون منــه، ولا ظهــر عنــدهم يستندون إليه، ولا سمعة لديهم تحملهم إلى العُلاَ فينتسبون إلى جماعة تتوفر لهم هذه الصفات كأن يدعون أنهم من أهل السنة والجماعة، أو يقولون إنهم من أهل الفقــه والاجتهاد، أو يعلنون أنهم من نسل النبي ﷺ ومن أهل بيته (علــيهم الســلام) أو يتخذون التشيع لعلي بن أبي طالب شِعارًا لهم ويؤخرون غيرهم ليكونوا هم – فــي أحسن الأحوال– الأشبه بالدِّثَار (وهو ما يرتديه المرء من الثياب الخارجية).

وكل هذه الدعاوي على سبيل الكذب إذ لا أساس لها من الواقع يصدقها.

وأهل الله من المتصوفة لهم في واقع الحياة الدنيا أدعياء يدعون أنهم على طريقتهم والصوفي الصادق يشتكي إلى الله بلواه من هذا القبيل.

والناس يرون الصادق والكاذب، ولا يميزون هذا من ذلك لانتشار الجهل، وغياب العلم، في حالة من الشدة، لا ينجي منها إلا الله (عز وجل) وهذا ما دفع المصنف إلى أن يتصدى لهذه الظاهرة وكيفية التعامل معها على نحو ما سنورده بين يديك -إن شاء الله- ومولانا الشيخ/ محمد بن عبد الرحمن الشهير بابن زكري له ملاحظة من هذا القبيل ننقلها لك من لفظه قال: [إن وجود المدعين في الطريقة، وظهورهم بمجرد الدعوى، وكثرة الأتباع، مع ابتداعهم وضلالهم، لا يوجب غَضًّا من رفيع مرتبةِ علم التصوف، ولا خطأ على أهله المحققين.

وإنما احتاج للتنبيه على هذا، لأن كثيرًا من أهل النظر القاصر يذمون جنس المتصوفة بانتساب المبطلين لطريقهم، ويجتنبون تعَاطى فن التصوف من أجل ذلك، وكثير من النَّاس يجتنبون لذلك الأخذ عن المشايخ ويسيئون الظن بهم، وتسقط مراتبهم من قلوبهم برؤيتهم النقص في أتباعهم] اهـ.

من الأدعياء من يُعرَفون بأهل الأهواء:

ومن الأدعياء الذين ظهروا في زماننا وقبل هذا الزمان، من أطلق عليهم العلماء أنهم "أهل الأهواء".

وأهل الأهواء هم المنتسبون للهوى، وهم فرقٌ ضالة.

قال عنهم ابن ساعد: وهو المعروف بابن الأكفاني الطبيب شمس الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري الأكفاني السنجاري ثم المصري، توفى ٧٤٩هـ، في كتاب له سماه "إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد" وهو كتاب مختصر يعد مفتاحًا لكتاب "مفتاح السعادة" لطاش كبرى زادة، طُبع الكتاب بمصر سنة ١٣٨هـ.

قال ابن ساعد في هذا الكتاب ص ٣٩: [أهل الأهواء هم القائلون بالأحكام المصلحية فقط، ويُدركون العقول والنفوس، ويُنكرون ما وراءها] (أ.هـ).

ومن هؤلاء الملقبين بأهل الأهواء والذي يمثلهم أصدق تمثيل على المعنى الذي ذكره ابن ساعد هذا الشخص المنتسب إلى طوفي بالعراق، فيقال له: الطوفي،

واسمه: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد بن الصفي، وهو المعروف بابن عباس الحنبلي، وهو الملقب بـ: نجم الدين، توفى سنة ٧١٦هـ في شهر رجب.

وهذا المعروف بالطوفي والذي عاش فترة طويلة في القرن السابع الهجري، وجزءًا من مطلع القرن الثامن الهجري، قد ضل واتبع هواه، وكان أكثر ما ضل فيه: أنه جعل للمصالح المرسلة المرتبة الأولى في الاستدلال، يُقَدِّمها حتى على الأصلين: الكتاب والسنة، وتبعه في ذلك غيره ممن هم على شاكلته.

ونحن لا نطيل بذكرهم، ونحيلك على ما كتبناه عنهم في كتابنا: "الاجتهاد في الإسلام تحرير وتنوير".

وقد استظهر محمد عبد الرحمن بن زكري أن يكون أهل الأهواء أعم مما ذكرناه، فقال: [والظاهر أن المراد بهم هنا أعم من هؤلاء، أي كل من خالف اعتقاد الحق، وخرج عنه، من الفرق الضالة] (ا.هـ).

وهو قوي.

ومع هذا التعميم في مفهوم أهل الأهواء، يمكن لنا أن نجد مساحةً من خلالها نستطيع أن نقسم أهل الهوى إلى قسمين:

وأحد هذين القسمين: يضم أولئك النفر الذين يتحدثون في العقيدة، ولا يملكون من وسائل المعرفة سوى الأعضاء الظاهرة، فيفسرون على هواهم النصوص المتصلة بالعقيدة، بحيث قد أوقعهم هذا التفسير في أخطاء جسيمة، حيث نسبوا لله وللأنبياء ما لا يليق بالله، وما لا يليق بالأنبياء، ومنهم: الحشوية، والكرامية، والجهمية، وقد يجمعهم جميعًا اسم: المشبِّهة.

ولك أن تنظر فيهم ما كتبناه عنهم في كتب العقائد.

وأما القسم الثاني: فهو يضم أولئك النفر الذين اشتغلوا بالفروع دون ضابط من أصلٍ صحيح.

ومنهم: الثعالبة. أصحاب ثعلبة بن عامر.

وهم فرقة من الخوارج انفصلت عن العجاردة على ما صرح به الشهرستاني في الملل و النحل، والأشعري في مقالات الإسلاميين.. وغيرهما.

ومما قالوه بالهوى في الفروع: أنهم يوجبون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا، وإعطائهم منها إذا افتقروا. وهذا مما لم يقل به أحدٌ من العلماء، ولم تُقرّ به قاعدة منطقية؛ إذ إن العبدَ ليست له ذمة مالية أصلاً حتى تتعلق بها هذه الأحكام. لكنه الهوى.

ومن هؤلاء المتبعين للهوى: فرقة تسمى الأخنسية أتباع الأخنس بن قيس، وهم فرقة من الخوارج انفصلت عن الثعالبة، وتبرأت الأخيرة منهم، وهم يرون زواج بناتهم من الذين كفروهم من قومهم بارتكاب الكبائر، على نحو ما هو مبدأ الخوارج العام فيهم.

ومنهم الرَّشيدية: وهم أتباع الرشيد الطوسي من الخوارج كذلك. يقولون في زكاة الزروع والثمار التي تُسقى بماء النهر، أن فيها العشر كاملاً كالتي تسقى بماء السماء، وهو ضلال وهوس (انظر في شأنهم ما تقدم من المراجع وانظر إرشاد القاصد لابن ساعد ص٤٦، ٤٨).

ابتلاء المتصوفة:

وإذا كان رجال الفقه والشريعة والعقيدة قد أصابهم الابتلاء بأهل الأهواء؛ فإن المتصوفة قد أصابهم الابتلاء في شريعتهم، وفي حقيقتهم من خلال أناس ضلوا الطريق، وأعلنوا بين الناس أنهم من أهل الطريق.

فمنهم: من ضل في الشريعة فزاد فيها ما ليس منها افتراءً على الله.

ومنهم: من ضل في الحقيقة فابتدع بدعًا قربته من الزندقة، أو أدخلته فيها، فسمعنا بما يسمى "بوحدة الوجود"، وأمورٍ أخرى من هذا القبيل.

والمصنف قد التفت إلى فِرَق الضلال جميعها في مجال التصوف، وفي غير ذلك من المجالات.

فقال: (فغلاة المتصوفة – كأهل الأهواء من الأصوليين، وكالمطعون عليهم من المتفقهين – يُرد قولهم، ويُجتنب فعلهم).

وأنت ولا شك ممن التفت إلى هذه الجملة التي نقلناها لك من كلام المصنف، وقد قادك التفاتك إلى أن كلمة "غلاة" المضافة إلى كلمة "المتصوفة" قد وقعت مبتدأً، وأن خبره جملة: "يُرد قولهم" وما بينهما اعتراض بين المبتدأ والخبر. كما أن

التفاتك قد قادك إلى أن كلمة "غــلاة" جمع غالٍ، كقاضٍ وقضاة، وهو اسم فاعل من الغلوّ، بمعنى الزيادة ومجاوزة الحد.

مخالفات وتخريجات:

قال المصنف: **(يعتبر الفرع بأصله وقاعدته، فإن وافــق قَبِــلَ، وإلا رُدَّ علـــى مدعيه إن تأهل، وتُؤول عليه إن قبِل، أو سلِّم له إن كملت مرتبته علمًا وديانة).**

لقد ابتلى أهل الإسلام جميعًا بما رأيت.

ابتلى أهل العقائد في عقيدتهم.

وابتلى أهل الشريعة في شريعتهم.

وابتلى أهل التصوف في تصوفهم وعبادتهم.

ابتلى الكل بأهل الأهواء.

وابتلى الكل بالمتنطعين والأدعياء.

ولقد صدر كلامٌ، كما صدرت تصرفات صادرة عن هؤلاء وهؤلاء، فــشوشت على الناس أفكارهم وتوجهت بها إلى العلماء يسألونهم ويستفتونهم.

والمصنف من هؤلاء النفر الذين قد طُلب إليهم الفتوى، وهو في نفس الوقت من الذين نظروا إلى المحيطين به، فوجد أن الناس قد انحرفوا في الأحكــام، فحكمــوا بسلوك الضال على المهتدي، وحكموا بقصور المفتري على الدين وعلى مذاهبــه، فكان لابد للشيخ أن يــوصل المسار، وأن يوجه الحركة الفكرية، وأن يعيد صياغة الأفكار.

فبدأ لذلك مساره بقوله: (يعتبر الفرع بأصله وقاعدته).

والمراد أن الفرع من الفروع، أو المسألة من المسائل يُعتبر الحكم عليهــا مــن خلال أصلُها الذي يجبُ ردها إليه؛ فمن خلال الأصل يتأتى الحكم علـــى الفــروع؛ فالأصل هو الإطار الكلي الذي يضم جميع فروعه، ولا يكون الحكم على الأصل أو له بالصحة أو البطلان إلا من خلال هذا الإطار العام، أو المبدأ الكلي، أو الأصـــل الذي انبثق عنه الفرع على ما ذكرناه كثيرًا.

وعلى الباحث، أو القارئ، أو المكلف على العموم، ألا يغفل عن هذا المقيــاس، وهو اعتبار الفرع بأصله؛ فإذا ما استقر المقياس في يد العالم أو الباحث، ســتظهر

أمامه عدة احتمالات، لكل احتمالٍ منها القول الفاصل فيه الذي يناسبه، ولا يناسبه سواه.

فليحرص الباحث على الميزان في يده، والمقياس بين أنامله.

١- فإن وافق الفرع أصله على ميزان الباحث ومقياسه، قُبل ولا حرج.

٢- وإن لم يوافق الفرعُ أصله، فنحن مفترق طرق؛ لأن المتحدث بهذا الأصل، إما أن يكون من العلماء أو يكون من الجاهلين:

أ- فإن كان من العلماء رُدَّ عليه قولُه ونُوقش فيه، وحُسمت النتيجة لصالح الدليل.

ب- وإن كان من الجاهلين قلبنا لقولهم ظهر المجن، ونبذنا بأقوالهم خلف ظهورنا؛ إذ إن كلام الجاهل في السلب والإيجاب سواء.

٣- وإن كان الفرع الصادر عن صاحبه غير موافق للأصل، ولكنه يَقْبَل تأويلاً به يكون مناسبًا للأصل وموافقًا له.

فعلينا هنا أن نلجأ إلى تأويل كلام العالِم ليوافق الأصل ما دام الكلام قابلاً للتأويل (على ما يراه جمهور العلماء).

٤- وقد يكون الفرع غير موافق لأصله، ولكنه قد صدر الحكم فيه غير الموافق عن عالمٍ مجتهد، صاحب مرتبتين في العلم والأخلاق، فإن مثل هذا العالم يُسلِّم له قولُه في الفرع على خلفية تميزه في العلم والأخلاق، ترفع عنه القلق من ناحيته والريبَ فيه.

لقد كملت إذًا مرتبته في العلم.

وكملت مرتبته كذلك في الدين.

فهو بكمال مرتبته علمًا، يَبعُدُ خطؤُه.

وهو بكمال مرتبته ديانة، يمتنع تعمُّدُه لمخالفة الحق.

وفي "المنهاج" وغيره: إذا ثبتت مكانةُ المرءِ، فليُترَك وعمله.

تحذيرٌ واجب:

قال المصنف: (ثم هو غير قادح في الأصل، لأن فساد الفاسد إليه يعود، ولا يقدح في صلاح الصالح شيئًا).

ثم قال في آخر القاعدة: **(ولا يترك المذهب الحق الثابت، لنسبتهم له وظهورهم فيه، والله أعلم).**

والمصنف هنا يُحذِّر من الخطأ في الأحكام، أو لوم الأشخاص على غير أصل، أو اتهام المذاهب بغير سبب، لما ذلك كله بجائز ولا واحدٍ منه.

وفي أوربا قد تنكب علماء عصر النهضة الطريق حين التفتوا إلى عصور الظلام وما فيها من أخطأ ارتكبه رجال، فتخلف المجتمع بسببهم.

فلما جاء علماء النهضة حملوا ذلك كله على الدين وعلى المُشرع فيه جل في علاه.

والمصنف يرفع هنا صوته بالتحذير، فلا يجوز أن نحمّل الأصل خطأ في الفرع، ولو أن نحمّل المنهج خطأ تابعيه، إذ العقل لا يجيز ذلك.

فالفرع المخالف غير قادح في صحة الأصل، لأن فساد الفاسد إليه – أي إلى الفاسد – يعود.

وقُدِّم المعمول لإفادة الحصر، وهو معنى قوله: ولا يقدح في صلاح الصالح شيئًا.

وذلك أن هذا الفرع ليس فرعًا في الواقع ونفس الأمر، بل بحسب ما قيل فيه، وأثبت له أومأنا له أولاً، فلا يسري الفساد منه إلى الأصل المفروضِ الصحة، لأنه في الحقيقة ليس مِن جزئياته.

وإذا كان هذا ثابتًا في الأقوال، والمعتقَداتِ، والصفات، فكذا في الموصوفات، ففساد الشخص الفاسد لا يقدح في صلاحِ اشخص الصالح شيئًا، وإن كانا ينتسبان لطريقة واحدة.

فهؤلاء كلهم يُرَّد قولهم، ويُجتنب فِعلهم، ولا يُترَك المذهب الحق الثابت، لنسبتهم له وظهورهم فيه، والله أعلم.

* * *

القاعدة السادسة والثلاثون

ضوابط العلم بين أصوله وفروعه

ضبط العلم بقواعده مهم، لأنها تضبط مسائله، وتُفهم معانيه، وتدرك مبانيه، وينتفى الغلط من دعواه، وتهدي المتبصر فيه، وتعين المتذكر عليه، وتقيم حجة المُناظِر، وتوضح المحَجَّة للناظر، وتبين الحق لأهله، والباطل في محله.

واستخراجها من فروعها عند تحقيقها أَمْكَنْ لمريدها، لكن بُعْدُ الأفهام مانع من ذلك، فلذلك اهتم بها المتأخر دون المتقدم.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

يلتفت المصنف في هذه القاعدة التفاتة قوية إلى ما ينبغي على العلماء مراعاته في مجال ضبط العلم، والحفاظ على أغراضه، ومسائله، وإمداده للعلماء حين ينظرون فيه، وحين يناظرون على أساسٍ منه.

وهذه الالتفاتة تحمد للمصنف وتُشكر له على نحو ما حُمدَ له وشُكِر من الأمور الجادة التي التفت إليها في غير هذا الموضع.

ألفاظٌ وضوابط:

ونحن قبل أن نُلقي الضوء على ما ذكره المصنف، يجب علينا أن نوضح مدلولات ما عسى أن يكون قد ورد في هذه القاعدة من ألفاظه تحتاج إلى الوقوف عندها لبيان ما تدل عليه.

قواعد العلم:

والقواعد في كل علم هي جمع قاعدة، وهي عبارة عن سلْك نظام يجمع ما تشابه من المسائل في سِلْكٍ واحد يحكمها ويضبطها، ويمنعها من التفرق والتبعثر والتشرذم.

قال الجرجاني (تعريفات ص ١٤٩): [القاعدة: هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها].

ولها فوائد في مجال العلم سنتعرض إليها بمشيئة الله.

لكننا نقدم هنا فنقول في موضوع أولى له أن يُقدم على غيره، وهو: أن الطريق لاكتشاف أو تكوين القاعدة هو تتبع المسائل الجزئية في فنٍ أو علم، خاصة المتقارب منها، وملاحظة المشترك بينها.

ومن هذا المشترك يمكن أن تتأسس القاعدة.

ولعلك معي قد أدركت أن الحصول على القاعدة يمكن أن يتأخر زمانه عن الاستفادة منها لتأخر الحصول عليها.

غير أن المنطق يقول: إن الاستفادة من القاعدة يحتم أن يكون قد أتيحت له الأجواء المناسبة في وقت مبكر.

وهذا صحيح، لكنه قد عرض للقاعدة ما جعل المتأخرين قد استفادوا منها بالقدر الذي لم يتمكن منه المتقدمون.

وهنا ملاحظة دقيقة قد لاحظها المصنف حين قال: (واستخراجها من فروعه عند تحقيقها أمْكَنْ لمريدها، لكن بُعْدُ الأفهام مانع من ذلك، فلذلك اهتم بها المتأخرون دون المتقدم، والله سبحانه أعلم).

ونحن سنذكرك الآن بما لفتناك إليه قريبًا، وهو ما اشتمل عليه قول قائل إن الطريق إلى القاعدة هو تتبع المسائل المتشابهة، وتسجيل العناصر المشتركة بينها لتتكون القاعدة منها [فيكون الفضل هنا للمسائل الجزئية على القاعدة].

ثم إن القاعدة في أيدينا هي الحاكمة والضابطة للمسائل الجزئية، لا تنفرط، ولا تتشرذم، ولا تنفلت [فيكون الفضل هنا للقاعدة على المسائل الجزئية].

وخلاصة القول في الجمع بين هذين الأمرين أنه جمع بين متناقضين، حيث توقفت القاعدة على المسائل الجزئية، وتوقفت المسائل الجزئية على القاعدة الكلية.

أقول ونحن قد لفتنا نظرك إلى هذا الاعتراض قريبًا، وقلنا في حله إنه من شروط التناقض اتحاد الجهة، وهي هنا مختلفة.

فتأمل ذلك يرتفع الريب، وينتفي الشك.

الضبط:

والضبط كلمة أخرى قد ذكرها المصنف في هذه القاعدة وفي غيرها.

وهي – مع وضوح مدلولها– فإننا لا نرى من بأسٍ من إلقاء الضوء عليها.

فالضبط في مدلوله العام يقال ويراد منه في الوضع اللغوي: الحزم.

وفي اصطلاح العلماء نجد هذه الكلمة دائرة على ألسنتهم؛ ليكون معناها الذي تدل عليه هو: سماع الكلام كما يحق سماعه؛ ثم فهم معناه الذي أريد به؛ ثم حفظه ببذل مجهوده والثبات عليه بمذاكرته إلى حين أدائه إلى غيره.

ومهما اتسعت المعاني التي يدل عليها الضبط، فإنها جميعًا تدور على محورٍ واحد، هو: الاعتناء بالأشياء وحفظها بالشدة والقهر، حتى لا تتفلت أو تتبعثر.

وأنت واجدٌ هذا المعنى المتسع يستعمله كل علم بحسبه، فيطرأ عليه من الضيق ما يناسب استعمالات الفن وتبادله بين أفراده، وعلمائه الذين يعتنون به.

فإذا ما ضممنا هذا اللفظ (الضبط) إلى ما قبله (القاعدة) وطبقناهما معًا في مجال العلم، لأدركنا ما يترتب عليها من فوائد قد حصر المصنف كثيرًا منها.

الفروع:

والفروع: جميعٌ. مفرده فرع.

والفرع: اسم يُطلق ويراد منه كل شيء يبني ويتأسس على غيره.

وفروع العلم مسائله وجزئياته التي تؤسس على أصوله وقواعده، تخرج منها وتنضبط بها.

فوائد القواعد في العلم:

قال المصنف: **(ضبط العلم بقواعده مهم، لأنها تضبط مسائله، وتُفهم معانيه، وتدرك مبانيه، وينتفي الغلط من دعواه، وتهدي المتبصر فيه، وتعين المتذكر عليه، وتقيم حجة المُنَاظر، وتوضح المَحَجَّة للناظر، وتبين الحق لأهله، والباطل في محله).**

وبعد أن تحدثنا عما ورد في القاعدة من ألفاظ احتاجت كل واحدة منها أن نخصها بحديث، كان لابد أن ننتقل مع المصنف إلى بيان فوائد القواعد في العلم.

والمصنف قد ذكر من هذه الفوائد عشر فوائد كلها واضحة لا سترة بها، وسنعدها الآن بين يديك واحدة بعد أخرى، وهي:

١- إنها ضابطة لمسائل العلم.

فنحن نعلم أن كل علم له مسائل جزئية، وفروع متناثرة.

والمسائل والفروع للعلم الواحد قد تخرج عن الحصر، وتتأبى على العد.

والمنطق يقول: إن المسائل إذا ارتفعت عن الحصر، وتأبت على العد، أمكن السيطرة عليها إذا نحن أخضعناها للتنويع، إذ التنويع يحصرها.

والتنويع عبارة عن جمع المسائل المتشابهة، وإخضاعها قهرًا إلى جملة كلية لها من الإطار العام ما يجمع في داخله المتشابهات ذات الصلة.

وهذه الجملة الكلية المتسعة الإطار التي تقهر الجزئيات على الدخول في حوزتها هي: القاعدة التي تحدثنا عنها سلفًا.

والعلم يحتاج إلى القاعدة بهذه الصفة للم شمل مسائله وقهرها؛ حتى لا تصير عرضة للبعثرة أو الشرذمة.

٢- ومن فوائد القواعد في العلم أنها تعين على فهم معانيه؛ فالعلم له جوانب عدة، وزوايا متعددة، والمسألة الواحدة والفرع بعينه لا يمكّن العلم من إظهار سائر معانيه، فإذا عُضِدت المسألة بغيرها من المسائل، أعانت الواحدة الأخرى، وجلّت الغوامض، وارتفعت الشبهات.

فمسائل العلم إذا تعاونت تُفهم معانيه التي يُرجع إليها عند الاشتباه، لأنها تعرف بها المقادير المشتركة بين الجزئيات الكثيرة، والحدودُ الجامعةُ لها.

٣- ومن فوائد القواعد أنها تدل على مباني العلم، وتعين على إدراكها؛ إذ العلم يُبنى من مسائل وفروع، ينزوي المتشابه منها بعضه إلى بعض فيصير فصولاً، ثم تنزوي الفصول بعضها إلى بعض فتصير أبوابا، ثم تأتلف الأبواب ليتكون منها جسم العلم على وجه كلي.

ولا يساعد على فهم هذا المبنى لكل علم إلا القواعد التي هي هذه الجمل الكلية التي تجمع متفرق المسائل والفروع.

٤- ومن فوائد القواعد أنها تميز في مجال العلم بين الأصيل والدّعي فيه، وبين الشرعي والزنيم في مجاله.

فنحن نرى الكثيرين من الذين ينتسبون إلى العلم زورًا وبهتانًا.

ومرجع بهتانهم لأمرين:

أحدهما: نقص الأدوات الفكرية عندهم، فهم يفكرون بأعضائهم، وهي لا تؤهل أحدًا كي يكون عالمًا.

وثانيهما: أنهم لا يدركون من العلم إلا بعض مسائله الجزئية، وقد تكون هذه المسائل من شذوذ العلم واستثناءات القواعد، يتكايسون بها ويتفاخرون، ويتعالون بها ويتعاظمون.

فإذا أردنا إنسان أن يكشف زيفهم، ويُبين عن عِوارهم ليصفوَ العلم لنفسه، وليستقيم بين يدي من وهب نفسه إليه فيحاكمهم إلى القواعد، وليطلب منهم أن يُبينوا ما للعلم منها، يتلونها أمام العلماء، ويشرحونها أمام أصحاب الفُهوم. فإن استطاعوا كانوا من أهل العلم، وإن لم يستطيعوا فهم أدعياؤه الذين فضحتهم قواعده.

٥- ومن فوائد القواعد في مجال العلم أنها تعين الطالب له على الاستيعاب

وسعة الإدراك، فهو يستطيع من خلال إدراكه للقاعدة أن يسيطر فهمه في وقت واحد على الحكم في أكثر من مسألة، اجتمعت بين يديه نقاط الاشتراك فيها، والعناصر الجامعة بينها، فتوحدت الأحكام أو كادت، وسَهُلَ الإدراك وتوسعت المدارك، فهي تهدي المتبصر أو المتعلم فيه، لأنه يعرف بها المقادير المشتركة، والحدود الجامعة، فيتسع نظره ويقوي إدراكه.

٦- ومن أهم فوائد القواعد في العلم أن المتعلم بعد أن يتجاوز مرحلة الاستيعاب، ويذهب بما تعلمه إلى الذاكرة أو هامش الشعور؛ ثم يحتاج إلى استدعاء ما اختزنه في الذاكرة، فإن القواعد تكون له خير معين على التذكر، كما كانت خير معين له على الأستذكار، فهو إن أراد أن يتذكر ما نسيه أعانته القاعدة على ما يريد، وهو إن أراد مدارسة العلم ومذاكرته كانت القاعدة هي معينه الأساسي على مبتغاه، لما تهيأ لها من جمع عدة من المسائل المتفرقة داخل إطارها العام.

٧- ومن الفوائد التي لا يخطئك أن القواعد تعين المُناظر في حلبة المناظرة على أن يستحضر حُجته التي تقطع كل حجاج.

فالقاعدة في يد المناظر تختلف عن الفرع ضرورةً، اختلاف الكل عن جزئه، فالقاعدة ائتلفت من جزئيات لكل جزئي منها دليله، فاجتمعت للقاعدة مجموعة كبيرة من الأدلة تؤازرها وتعضدها، وهذا لا يتوفر للجزئي أو الفرع، إذ قصارى الفرع أو الجزئي أن يقف خلفه دليلٌ واحد، فتميزت القاعدة عنه بكثرة الأدلة التي تقطع الحجاج وتحسم المناظرة.

٨- والناظر في مجال العلم يستفيد بالقاعدة التي تجمع مسائله، فتعينه على سرعة التأمل، كما أعانته من قبل على سرعة الإدراك.

٩- ومن فوائد القواعد أنها تكشف الحق، وتظهره أبلجًا لكثرة ما تضم من الأدلة، وترغِّب في إتباعه، وتحض على التمسك به.

١٠- وأخيرًا فإنه من فوائد القواعد أنها تُظهر الباطل عاريًا عن الدليل، وتعين على إدراك ما فيه من باطل وزور، وتحض على ازدرائه وازدراء من يتعلقون به، وترغب في ازوراره والبعد عنه.

هذه فوائد قد فصلها المصنف تفصيلاً لا تُبقي وراءها من الفوائد ولا تذر.

القاعدة السابعة والثلاثون

العلم منحة من الله ينال منها السابق واللاحق

إذا حُقق أصل العلم، وعرفت موادُّه، وجرَت فروعه، ولاحت أصوله، كان الفهم فيه مبذولاً بين أهله.

فليس المتقدم فيه بأولى من المتأخر ولو كان له فضيلة السَّبق.

فالعلم حاكم، ونظر المتأخر أتم، لأنه زائد على المتقدم، والفتح من الله مأمول لكل أحد.

ولله دَرُّ ابن مالك رحمه الله حيث يقول: إذا كانت العلوم مِنَحًا إلهية، ومواهبَ اختصاصية، فغير مستبعد أن يُدِّخرَ لبعض المتأخرين، ما عَسُرَ على كثير من المتقدمين.

نعوذ بالله من حدٍ يَسُّرَ بابَ الإنصافِ، ويصدٌّ عن جميع الأوصاف، انتهى، وهو عجيب.

* * *

الشـــرح

- - - -

كرم الله الإنسان، وعلمه البيان، وأعانه على التلقي، ومنحه القدرة على الإتقان.

ومن علاقات هذا الإنسان مع الكون والحياة تتراكم بين يديه معـــارف تتـــصل بالأشياء، لها ضوابطها، ولها أصولها، والإنسان قادر على إدراكها.

وهذه المعارف تسمى – بالعلوم– وهي جمع علم.

والمصنف هنا يتحدث عن العلم في زاوية من زواياه، هذه الزاوية خلاصـــتها: أن العلم يمنح أسراره للمشتغلين به إذا هم تهيأوا لاستقبال هذا العلم، وتحمل تبعات كشف أسراره لهم.

قال المصنف يشرح الهيأة التي على أساسٍ منها يكشف العلم لأتباعه أســـراره: **(إذا حُقق أصل العلم، وعُرفت مواده، وجرت فروعه، ولاحت أصوله، كان الفهـــم فيه مبذولاً بين أهله).**

والهيأة التي على أساسٍ منها يكشف العلم أســـراره لمريديـــه، ترســـم لوحَتهـــا مجموعة من المواد.

فالعلم له أصل، وأصل العلم موضوعه الذي عليه مدار مسائله.

وهذا الموضوع قد يختلط بفعل الغَبَش بين العلوم المختلفة، واختلاط الموضوع بين العلوم يحتاج إلى عقل مدقق، وفهم واعٍ قادرٍ على التحرير والبيان.

والعلم لا يكشف عن أسراره إلا إذا حُقق أولاً موضوعه الذي يمتاز به إذا انضم إلى الماهية عن غيره.

والعلم له مواده.

ومواد العلم مشاربه وهي التي يستمد منها أسباب وجوده، وعناصـــر اتـــساعه، وعوامل انتشاره، وسماته المشخصة له.

وإذا كان لكل علم مواده ومشاربه، فإن العلم بعينه لا يمنح أســـراره وفهومـــه للمشتغلين به إلا إذا وقف الواحد منهم على هذه المواد، حتى أصبحت جلية لا يطرأ عليها الاختلاط، ولا يعيبها في ذهنه الغموض.

وللعلم فروعه ومسائله التي تستقي من أصوله، ولا يكشف العلم عن أسراره إلا

إذا جرت عقول المشتغلين به بهذه الفروع، وامتلأت بها فهومهم؛ بحيث إذا لم يكن قد تهيأ لهم اكتشاف الأصول اكتشفوها عن طريق تتبع هذه الفروع إلى أصولها.

وأقرب مثل إلي ذلك هو هذا الحوض يمتلئ بالماء، وله فتحات منتشرة تجري بالمياه من هذا الحوض في مجارٍ متفرقة يعرفها وينتفع بها من تتبعها من آخرها فتوصله إلى أولها، ومَن تتبعها من أولها وصلت به إلى غايتها، وهي في الحالتين إما منضبطة بالحوض الذي نبعت منه، وإما دالة عليه.

فإذا تأملت هذه الصورة التمثيلية، علمت أن العلم في أصوله وفي مسائله التي هي فروعه، لا تختلف عن هذه الصورة التمثيلية إلا أن تكون إحداهما مادية محسوسة، والثانية معقولة مفهومة.

ولكل علم من العلوم قواعد ضابطة لجزئياته.

والعلم يُقرب عن أسراره كاملة لكل من أعطاه الله القدرة إذا تأمل في جزئيات العلم، أن يكتشف قواعده وأصوله على ما ذكرناه كثيرًا.

وإجمال القول فيما ذكره المصنف هنا أن نقول: إنه إذا حُقق أصل العلم، وعُرف موضوعه، وجرت بالأفهام فروعه، وظهرت عن طريق الفروع قواعده وأصوله، ولم يَخفَ شيء من مواده، أتاح العلم لتابعيه والمشتغلين به أن يطلعوا على أسراره، وأن يفهموا غوامضه.

الناس أمام العلم سواسية:

قال المصنف: **(فليس المتقدم فيه بأولى من المتأخر ولو كان له فضيلة السَّبق. فالعلم حاكم، ونظر المتأخر أتم، لأنه زائد على المتقدم، والفتح من الله مأمول لكل أحدٍ).**

والعلم حين يكشف عن أسراره لتابعيه طبقًا لاستعداد التابعين لتلقي هذه الأسرار، لا يميز بين عالم وعالم إلا على أساسٍ من الاستعداد الذي يؤهل صاحبه للتلقي.

وعلى ذلك. فإن العلم لا يَعْتبر القدم والحدوث، ولا يعتبر الجنس من ذكر وأنثى، ولا يهتم بالمرتبة الاجتماعية، ولا بالمنازل المختلفة.

إن العلم لا يعتبر بهذا ولا ذاك، وإنما هو يمنح أسراره على أساسٍ من التهيئ

لتلقي هذه الأسرار، وأولها الجهد المبذول.

وإذا كان العلم نهرًا فياضًا تشيب على رأسه السنون، وهو على شبابه وفتوته يزداد فتوة وشبابًا كلما تقدم به الزمان.

إذا كان العلم على هذه الصفة؛ فإن المشتغلين به تظهر كل جماعة منهم في كل قرنٍ بما يناسبها من الإمكانات، والقدرات، والتهيؤ.

فأوائل المشتغلين بالعلم، المنتسبين له في بداية نشأته يهتمون بمسائله، ويعنون بمادته، وتجري في أذهانهم بعض فروعه، فتتوفر لديه من ذلك كله مجموعة من النتائج، كما يتوفر لهم قِسطٌ من الفهوم.

ولكن الأوائل غالبًا لا يلتفتون إلى أصول العلم، ولا يعنون بقواعده، دون أن يكون في ذلك تقصيرًا منهم، وإنما هذه هي طبيعة الدراسة والانشغال بالعلوم إذا كانت الدراسة في أوائلها، وإذا كان الانشغال بالعلوم في طوره الأول.

غير أن هؤلاء الأوائل لهم على ميزان التقدير مجموعة من الميراث، وقسط غير قليل من المميزات.

فهم يكفيهم من ذلك كله أنهم أول من التفتوا إلى العلم، وفكروا فيه، ويوصلوا مناهجه، ورسموا على طريقه إلى غايته خطاه.

وهذه ميزة تُذكر فتُشكر، وتُعرف فلا تُنكر.

أما خَلَفُهم الذين أتوا من بعدهم، فلقد كانوا على خلاف منهم في بعض ما تهيأ لهم؛ فهم وإن كانوا يتشابهون في التهيء لتلقي العلم، وفي بذل المجهود على طريق تحصيله، إلا أن المحدثين قد ورثوا عن الأقدمين تجاربهم في هذا المجال، وما حصلوه من تدارسهم للعلم، وتأملهم في مسائله، وما استنتجوه من نتائج من دراساتهم وتأملاتهم.

فلما تجمّع بين يدي المحدثين مما حصّله الأقدمون نظروا فيه، فقبلوا بعضه، وردوا ما يستحق الرد منه، واستكملوا الناقص فسدوا نقصه، وأعادوا تشييد بناء ما رأوه والذي لم يستطع أن يستكمل تشييده، ثم أضافوا إلى ذلك كله مجهوداتهم التي أنتجت في العلم نتائج لم تكن موجودة من قبل، وأهمها: أنهم قد اكتشفوا القواعد والأصول، وأنهم قد ردوا كل فرع إلى أصله، واستخرجوا كل فرع من أصله،

فازدانت العلوم بهذه الإضافات، وتهيأت لكل باحث من بعدهم ليضيف إليها مجهوده كما أضافوا، فيزداد العلم في كل عصرٍ ازدهارًا، وتزداد وجوه مسائله وضاءة ونضارة، ويزداد العالِمون بكل ذلك فرحًا وسرورًا.

ويجب أن نعلم أن هذه هي سنة الله في خلقه، ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

ونحن إذا أردنا أن نحاكم المتقدمين والمتأخرين، ونوازن بينهم ونحكم عليهم أولهم، فإن ميزان الشعرة الدقيق هو العلم نفسه، نحاكمهم إليه، وهو الحاكم لهم أو عليهم.

والقاعدة العامة في كل ذلك أن الله عز وجل هو المعطي والمانح، فلا يجوز لأحدٍ من الفريقين أن يتكايس بما أتيح له، ولا يجوز لأحد من الفريقين أن يفتخر بما توفر عنده؛ فالعالم النحرير هو الذي يدرك أن الفتح كله من الله، وأن الذي يملك أن يفتح هو نفسه الذي بيده المغاليق.

ولو قد أدرك المرء ذلك لخشع وخضع، ونالت جلده القشعريرة، وسيطر على قلبه الهلع، وكان توجهه إلى الله دائمًا يطلب منه المدد، ويستعيذ به من السلب بعد العطاء.

نصيحة عالم:

قال المصنف: (**ولله دَرُّ ابن مالك حيث يقول: إذا كانت العلوم مِنَحًا إلهية، ومواهب اختصاصية، فغير مستبعد أن يُدَّخَر لبعض المتأخرين ما عَسُرَ على كثير من المتقدمين.**

نعوذ بالله من حدٍ يسد باب الإنصاف، ويصدُّ عن جميع الأوصاف، انتهى، وهو عجيب).

لقد علمنا ما علمناه من الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين، وما أتيح لكل واحدٍ منهم من مميزات وسجايا.

كما علمنا أن التحاكم لن يكون إلا للعلم مع استشعار كامل أن المانح والمانع هو الله.

وبالعلم واستشعار المنح والمنع من الله يكتمل ميزان الشعرة الدقيق الذي يتم على أساسٍ منه الموازنة والتقدير.

علمنا ذلك كله وأدركناه، ونأمل أن يدركه القارئ كما أدركناه.

والمصنف يرتب على هذا الإدراك إعادة تقرير لهذا الميزان الدقيق كي يثبت في الأذهان، ونصيحة تترتب على نتيجة الاحتكام إلى هذا الميزان.

غير أن المصنف هنا لم يشأ أن ينسب هذا أو ذاك لنفسه، وإنما نقلهما من لفظ غيره.

وهذا الغير هو كما جاء في (أبجد العلوم ٣/٣٣: محمد بن عبد الله بن مالك، جمال الدين، أبو عبد الله الطائي، الجياني، الشافعي، النحوي، نزيل دمشق، إمام النحاة، وحافظ اللغة، كان إمامًا في القراءة وعللها، مع ما كان عليه من الدين المتين، وصدق اللهجة، وكثرة النوافل، وحسن السمت، ورقة القلب، تصانيفه كثيرة منها: الألفية في النحو، توفي رحمه الله سنة (٦٧٢)هـ، وكان ميلاده سنة (٦٠٠)هـ.

فأما ما نقله عنه حول ميزان التقدير؛ فقد ركز فيه على أن المعطي والمانح والمتفضل بالنعم هو الله.

وأما ما ذكره من النصيحة نقلاً عن ابن مالك فهو أنه قد شدد ما وسعه التشديد على مرضٍ من أمراض القلوب، طلب إلى العلماء، أن يترفعوا عنه، سواءٌ كانوا من المحدثين أو من القدماء.

وهذا المرض من أمراض القلوب، هو ما يعرف في علم الأخلاق الإسلامية: بـ- الحسد- .

وليس: الحسد هو ما يعرفه العامة من النظرة بالعين التي هي الجارحة، وإنما الحسد هو أشد قبحًا من ذلك وأكثر شرًا، إنه مرضٌ يسيطر على القلوب، يترجم عنه من الأعراض أننا نجد المريض به يتمنى زوال نعمة غيره، ثم هو لا يعنيه بعد ذلك أصارت النعمة إليه أم لا.

وهو مرضٌ كما يقول ابن مالك عنه يسد باب الإنصاف الذي هو العدل؛ ذلك، أن الحاسد يتمنى زوال نعمة الغير وهو قد صار مستحقًا لها بعد أن أنعم الله عليه بها.

ثم إن الحسد من ناحية أخرى يصدُّ عن جميع الأوصاف الخيرة؛ فيبقى المريض به على هيأة من أصيب بالأمراض المعدية، من رآه عن بعدٍ لفظه وكرهه، ومن رآه عن قربٍ تجنبه وتحاشاه، وقال لا مساس.

فنعوذ بالله من مثل هذا المرض القبيح.

القاعدة الثامنة والثلاثون

الأخبار رواة ورواية

العلماء مصدَّقون فيما ينقلون، لأنه مُوكول لأمانتهم. مبحوث معهم فيما يقولون، لأنه نتيجة عقولهم، والعصمة غير ثابتةٍ لهم.

فلزم التبصر والنظر طلبًا للحق والتحقيق، لا اعتراضًا على القائل والناقل.

ثم إن أتى المتأخر بما لم يُسبق إليه فهو على رتبته، ولا يلزمه القدح في المتقدم، ولا إساءة الأدب معه، لأن ما ثبت من عدالة المتقدم قاضٍ برجوعه للحق عند بيانه لو سمعه، فهو ملزوم به إن أدى لنقض قوله مع حقيقته لأرجحيته، إذ الاحتمال مثبت له.

ومن ثمّ خالف أئمة متأخري الأمة أولَها، ولم يكن قادحًا في واحدٍ منهما، فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في هذه القاعدة يجعلنا المصنف أمام موضوع هام، ترتفع به قامـــة الإنـــسان، ويتحقق له وجوده المتميز بين سائر الكائنات، وهو موضوع العلم الذي كرم الله به الإنسان ورفع قدره.

والعلم هو وعي الإنسان بخالقه، وعيه بما يجب له، وما يستحيل، ومـــا يجـــوز عليه.

وهو وعي الإنسان بالنبوة من الحيثيات السالفة الذكر.

وهو وعي الإنسان بمصيره الذي سينتهي إليه، وما يشتمل عليه مـــن مـــشاهد القيامة، وما يعبر عنه من مقره الأخير في الجنة أو في النار.

والعلم هو وعي الإنسان بقوانين الكون التي تحكمه، وأسبابه التي تنظمه، وكيف يستفيد من هذه القوانين وتلك الأسباب.

والعلم هو ناتج علاقة الإنسان بأخيه الإنسان وما تشتمل عليه من تجارب، وما يحيط بها من أحوال.

العلم إذًا قد خضع لهذه الشمولية المطلقة، وهو ميزة الإنسان أفراد وجماعات.

والعلم يفقد قيمته إذا لم تتوفر له ميزة التراكم والاستفادة من تجارب الآخرين.

من هنا احتاج الإنسان إلى نقل تجارب الآخرين على جميع المستويات من جيل إلى جيل.

وهذا النقل الضروري لو لم يخضع لمنهج محتوم، تعرض للعشوائية، وتـــسللت إلى قضاياه العبثية.

وقد اصطلح العلماء الذين تميزوا بالجدة والصرامة على تسمية هذا المنهج الذي يضبط نقل العلم من الماضي إلى الحاضر، ومنه فيما بعد إلى المستقبل باسم المنهج الاستردادي، وهو كسائر المناهج لابد أن يمتاز بخواص ويلتئم من عناصر.

وهذا المنهج الاستردادي يمكن أن نتأمله في أمة الإسلام وهي تنقل معارفها من جيل إلى جيل، كما يمكن أن نتأمله في سائر الأمم.

والمنهج الاستردادي في سائر الأمم قد أتى ناقصًا في مكوناته، كما أنه قد جـــاء

ناقصًا في خواصه وضوابطه، فهم يتناقلون المعارف فيما بينهم في مسار طويل من مصدرها إلى آخر المدى، دون أن يسأل أحدٌ عن الذين حملوها من الأسلاف إلى الأخلاف، وعما إذا كانوا صالحين أو غير صالحين.

ولكنهم مع تقصيرهم فيما ذكرناه قد رأى علماؤهم في فترات متأخرة أن يخضعوا هذه المرويات إلى نوعٍ من النظر، وشيء من التأمل والتحليل.

ومع أن هذا الاتجاه جيد في بابه، إلا أنه ناقص في ضبط العلم، خاصة ما يتصل منه بعلاقات الإنسان على جميع مستويات العلاقات.

غير أن هذا المنهج قد تميز في الإسلام تميزًا يأخذ بالألباب، ويُدهش العقول، وما ذاك إلا لأن المسلمين قد أخضعوا هذا المنهج إلى أمرين لكل أمرٍ منهما خواصه، وشروطه ومعاييره القاسية.

وأول هذين الأمرين: أنهم قد تحدثوا عن الرواة أشخاصهم، وأدواتهم، وأحوال كل واحدٍ منهم، واتصال بعضهم ببعض، ومحاولة التأكد من أن بعضهم قد تلقى عن البعض الآخر.

وثاني هذين الأمرين: دار حول اهتمام المسلمين بالعلم المنقول، يتأملون فيه كل على ما يناسبه من أسلوب التأمل، فما وجدوا فيه من خطأ ردوه، وما وجدوا فيه من نقصٍ أكملوه، وما وجدوا فيه من مخالفة الفروع ضبطوا كل فرع على أصله حتى تستقيم الأمور، وتعتدل المسيرة، ويذهب الغبش.

وهكذا قد جاء العلم عندهم على أساسين: الرواية، والدراية.

والذي حمل المسلمين على ذلك المنهج من أول الأمر إنما هو غيرتهم على دينهم وحرصهم على نقل سنة نبيهم.

والمنصفون من العلماء شرقًا وغربًا أشادوا بهذا المنهج إشادة تكاد ترتفع به عن الخطأ في أدائه لوظيفته.

وهذا المنهج الذي نُقلت على أساسٍ منه علوم المسلمين، هو موضوع هذه القاعدة التي نحن بصددها الآن، والتي رغب المصنف في أن يلفتنا إلى هذا المنهج من خلالها.

العلم رواية:

ولقد التفت المسلمون قديمًا ومنذ أول عهدهم بنقل علومهم الدينية، ومنذ فجر اهتمامهم بنقل السنة التي هي أحد أصلي الشريعة.

التفت المسلمون مبكرًا إلى هذه الأخبار التي ينقلها رواتها عن السابقين من الماضين. كما التفتوا إلى هذه الأخبار التي ينقلها رواتها عن الأباعد من المعاصرين، فأدهشهم أن فيما ينقله الرواة صدقًا وكذبًا، وصوابًا وخطأ، فعبروا عن دهشتهم بقولهم: [إن آفة الأخبار رواتها].

وهذا القول المختصر قد أحاط بالسبب الذي أطاح بقيمة النقل، وهبط بمستوى المعلومة المنقولة إلى أدون مستوياتها.

علموا ذلك كله واندهشوا من ذلك كله، وكان لابد من العلاج.

ولقد حكى التاريخ أن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قد وضع حجر الزاوية في معالجة هذا المنهج حين قال: [إن الناس حين اصطنعوا لنا الكذب اصطنعنا لهم علم الرجال].

والراوي الذي يروي الأحاديث أو الأحداث قد وُضعت له شروط يجب أن تتحقق فيه.

وهذه الشروط التي يجب أن تتحقق في الراوي، يجمعها أمران عظيمان لهما من سعة الشمول، ودقة الإحاطة ما يضمن للرواية سلامتها.

وهذان الأمران هما: العدالة، والضبط. وهما أمران قد لمسهما المصنف هنا ربما على غير ترتيب، ولكنه أصناف إليهما إطارًا من الأخلاق ازدان به المنهج حتى أصبح يسر الناظرين.

عدالة الراوي:

ونحن إذا أردنا أن نبدأك بالعدالة نتحدث عنها باعتبارها شرطًا من أهم شروط الراوي، لزم أن نضع بين يدي هذا الشرط ما لا غنى لنا عن التنبيه عليه.

وأول ما ينبغي أن ننبه عليه هنا، هو أن العدالة إنما تعبر عن اشتراط الدين في الراوي اشتراطًا يلمس الملكة في نفسه، بحيث لا يُفهم منها أننا نشترط في الراوي أن يكون محيطًا بمسائل الدين عرفانًا، ومجافيًا لها سلوكًا وعملاً، الأمر الذي وجب

علينا معه أن نلفتك إلى ما يجب أن تعرفه من أن شرط عدالة الراوي إنما يعني أن تكون ملكة التدين في الراوي قوية، بحيث تمنعه من تعمد الكذب وما يلحق به من الغش أو التدليس... الخ.

وما ينبغي أن ننبه إليه هنا بين يدي الحديث عن شرط عدالة الراوي، هو أننا لا نشترط للراوي العصمة عن الوقوع في الخطأ، وعن مجانفة الإثم؛ إذ إن هذه العصمة إنما هي للأنبياء دون سواهم.

وهذه ملاحظة جيدة يلاحظها المصنف هنا لتمثل نوعًا من الاستدراك على شرط العدالة.

وأنت إذا تأملت هذين التنبيهين، وضممت ثانيهما إلى أولهما، أمكننا أن نقول لك بعد ذلك: إننا نقصد من تدين الراوي وعدالته أنه يغلب خيرُه شره، وتغلب استقامته انحرافه في مجال الخطيئة، أما في مجال الخطأ فإننا لا نحاسبه عليه، إلا إذا قصر في انتهاج ما ينأى به عنه، وصدق القائل: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ".

ضبط الراوي:

وضبط الراوي والتزامه به هو الذي ينأى به عن الخطأ.

ونحن نعني بالضبط فيما ينقله عن غيره أن يكون الراوي قد تميز بدقة الحفظ، وسلامة التلقي؛ بحيث يتراءى للناس ثقفًا لقنًا لا يفوته شيء عند التحمل على أي صورة كانت من صور التحمل.

ونحن نعني بالضبط كذلك دقة الملاحظة، وصرامة استعمال المنهج إذا كان السند سيبدأ من عنده، كأن يكون هو المكتشف للقانون، أو كأن يكون هو أول من تحدث في هذا العلم أو ذاك.

شرطان عظيمان إذًا، هما: العدالة، والضبط.

فالعدالة عند الراوي إشارة إلى قوة ملكته الدينية، والتي يصبح هو وعلى أساسٍ منها أمينًا موغلاً في الأمانة، لا يستهويه الشيطان، ولا يُضله الهوى.

والضبط دقة في التفكير، ووعيٌ بحفظ ما عُهد إليه، فيكون الضبط حينئذٍ قد حافظ على الراوي من الخطأ، كما حافظ شرط العدالة عليه من الخطيئة.

ولقد كان المصنف دقيقًا في تعبيره، شديد الوعي بمقصده حين قال: (**العلماء مصدَّقون فيما ينقلون، لأنه (القول) موكول لأمانتهم، مبحوثٌ معهم فيما يقولون، لأنه نتيجة عقولهم، والعصمة غير ثابتة لهم**).

العلم وعلاقة اللاحق بالسابق:

وإذا كنا قد علمنا أن السابق من الرواة أو المشتغلين بالعلم كان كل واحد منهم صاحب ملكة دينية تمنعه من الخطيئة، وكان كل واحدٍ منهم ثقةً لقنًا ضابطًا بحيث يمنعه ذلك من الخطأ، كان لابد على المتأخر الناقل عنهم أن يكون على خلقٍ جم، لا يزدري من سبقه من العلماء، لا. ولا واحدٍ منهم.

فإن كان ما نقلوه صادقًا مطابقًا للواقع فذاك.

وإن لم يكن كذلك فلينظر المتأخر فيه، لا نظر المتهم للسابقين في أمانة، وإنما هو ينظر فيه مفترضًا خطأ الدليل، والخطأ في الاستدلال يَعرض للعالم النحرير، كما يعرض لمن هو أقل منه علمًا.

والمتأخر المتلقي لا يجوز له أن يتهم السابق عليه، على أساسٍ من ادعاء العصمة له، فهو ليس بالمعصوم.

والمتأخر المتلقي ليس كائنًا سلبيًا يقبل ما جاءه من الماضين على عواهنه، وإنما واجبه الاستبصار فيه، فإن كان حقًا أظهره وأبان عنه، وإن أعوزه الدليل الصحيح عضده به ليظهر من عمله الحق والحقيقة، فنجد أنفسنا أمام شيءٍ رُويناه عن الماضين، وعضدناه بما يكسبه زيادة في اليقين، فأصبح هو الحق الذي يقاس إليه الواقع، فيقال: إن هذا ما وافقه الواقع، فأصبحنا به أكثر اعتزازًا وأشد تمسكًا.

وقد يفوت الشيء على الماضين أن يدركوه، وقد يدركونه على غير وجهه؛ ثم يفتح الله للمتأخر فيدرك من المسألة ما لم يدركه الأقدمون، حينئذٍ عليه أن يتقي الله في أسلافه، وأن يحمد الله على ما منحه؛ إذ الأسلاف لا يستأهلون الازدراء إذ هم من أهم خواصهم أنهم إذا نُبهوا إلى خطإٍ تنبهوا، وإذا رُد عليهم قولٌ تبين لهم مؤخرًا وجه الحق فيه، رجعوا إلى الحق والتزموه، واعتذروا عما بدر منهم في الماضي وخطّؤه.

فهم أناس كما قلنا ارتفعت مكانتهم الدينية إلى حدٍ يرفضون معه أن يُحمدوا على

الخطأ، فضلاً عن أن يستبيحوا لأنفسهم الاستمرار على الخطيئة.

والمتأخر لو قد اعتز بإدراكه، واهتزت أعطافه طربًا لما تحصل عليه من النعمة في العلم، فأدرك ما لم يدركه السابقون، وعاد على السلف باللوم والتقريع، فإن هذا المتأخر الذي تلك صفته، أقل ما يقال فيه: إنه رجلٌ متعصب، يحاول أن يخلق لنفسه من المكانة الاجتماعية ما لم يوافقه إخوانه عليه.

وهذه العلاقة على هذا النحو بين السلف والخلف في العلم، يرسمها بعبارات مختلصة المصنف، فيقول: **(فلزم التبصر والنظر طلبًا للحق والتحقيق، لا اعتراضًا على القائل والناقل.**

ثم إن أتى المتأخر بما لم يُسبَق إليه فهو على رتبته، ولا يلزمه القدحُ في المتقدم، ولا إساءةُ الأدب معه، لأن ما ثبت من عدالة المتقدم قاضٍ برجوعه للحق عند بيانه لو سمعه، فهو ملزوم به إن أدى لنقض قوله مع حقيقته لأرجحيته، إذ الاحتمال مُثْبِت له.

ومن ثمَّ خالف أئمة متأخري الأمة أولَّها، ولم يكن قادحًا في واحدٍ منهما، فافهم).

* * *

القاعدة التاسعة والثلاثون

العلم والحال والمبنى ومدى الالتزام بثمرتهما والقيمة العلمية

مبني العلم على البحث والتحقيق، ومبني الحال على التسليم والتصديق، فإذا تكلم العارف من حيث العلمُ نُظِر في قوله بأصله من الكتاب والسنة وآثار السلف، إذ العلم معتبر بأصله.

وإذا تكلم من حيث الحال سُلِّم له ذوقه؛ إذ لا يُوصَل إليه إلا بمثله فهو معتبر بوجدانه.

فالعلم به مستند لأمانة صاحبه، ثم لا يُقتدى به، لعدم عموم حكمه إلا في حق مثله.

قال أستاذٌ لمريده: يا بُني، برد الماء، فإنك إن شربت ماءً باردًا حمدت الله بكلية قلبك، وإن شربته ساخنًا، حمدت الله عن كزازة نفس.

قال: يا سيدي، فالرجل الذي وَجَد قد انبسطت عليها الشمس.

فقال: أستحي من الله أن أنقلها لحظي؟

قال: يا بني. ذلك صاحب الحال، لا يُقتدى به.

انتهى.

الشـــرح

- - - -

هذه القاعدة من قواعد التصوف جاءت بعد كلام في قواعد أخرى سبقت.

وفيه: أن المصنف قد طالب قراءه إذا ما صدر القول عن رجل اكتملت مرتبته أن ننظر في كلامه، ونستوثق منه، على أساسٍ من الأصول التـي ترجـع إليهـا المعارف، من نحو: الكتاب، والسنة، والمأثور عن الصحابة.

والمصنف إنما طلب ذلك هناك ينشد الحق والحقيقة طبقًا للأصول المعروفـة، والتي ذكرنا بعضها بين يديك.

وهو هنا إنما يتحدث عن المعرفة الصوفية ومصادرها، بقولٍ شامل، وما ذكره قبلُ يُعد جزءًا منه كما سنذكره إن شاء الله.

ألفاظٌ ومدلولاتها:

ونحن نريد هنا قبل الاسترسال في القول، أن نتوقف عند لفظتين أو مفـردتين، نبين ما تدل عليه كُل منهما.

وأول هاتين اللفظتين لفظة (العلم).

و (العلم) كلمة أو مفردة تدل بالاشتراك على أكثر من معنى، بما يوجب علينـا أن ننتبه إلى السياق كي يُعيننا على المدلول المراد من اسـتعمالها فـي الموقـف المعين.

والمعاني التي تدل عليها مفردة (العلم) متعددة كما فهمت من قولنا: إن العلم من المشترك اللفظي.

ومن المعاني التي تدل عليها كلمة (العلم) هذه الملكة في النفس، التـي تكونـت بالدربة، وكمُلَت بالممارسة، وصاحبها يوصفها من أجلها بأنه عالم.

ومن المعاني التي تدل عليها كلمة (العلم) هو: مجموع ما تحصّل للإنسان مـن مخزون ذاكرته، ومن خبرة تحصلت له لاتصاله بالأشياء، ودراسته لهـا، وفهمـه العميق لمهاياها وحقائقها.

ومن المعاني التي تدل عليها كلمة (العلم) هو هذه الممارسة على أسـاسٍ مـن منهج منضبط، بحيث يصطنع لكل حالة المنهج الذي يلائمها ليتحصل على النتيجـة

القطعية، أو المظنونة ظنًا غالبًا.

وجميع هذه المعاني إلى الآن، إنما تُعبر عن علاقة قائمة بين الإنسان والأشياء.

ومن المعاني التي تدل عليها كلمة (العلم) هذا المعنى الذي ينصب على مجموعة المسائل المُنظَمة، التي يربط بينها وحدة الموضوع لتشكل فصلاً من الفصول ينضم إليه غيره، ليأتلف معنا باب هو كالجنس لهذه الفصول، ثم ينضم هذا الباب إلى غيره من الأبواب، ليكوّن الكل كتابًا هو كالجنس العالي للأبواب، ليندرج هذا الكتاب نفسه مع غيره من الكتب التي يجمعها الموضوع الواحد، والتعريف الواحد، والهدف الواحد... تحت ما يُسمى بالعلم، ليكون العلم لهذه الكتب هو الجنس الأعلى منها على ما هو معروف.

الآن وقد اتضح أمامك هذه المعاني التي يدل عليها لفظ (العلم) بالاشتراك، وأنت على رأس أمرك، وبخالص إرادتك، تستطيع أن تميز المعنى المراد حين تقرأ كلمة (العلم) وهي وسطٌ بين سباقٍ ولحاق في سِلْك نظام يُعرف: بالسياق، ليكون السياق هو الكشاف الذي يضيء لك الطريق، بما يغنينا عن التنبيه في كل مرة تقع بين أيدينا كلمة (العلم) لأننا سنَكِلُك إلى فهمك وفطنتك.

ومن الألفاظ المستعملة في هذه القاعدة، لفظة (الحال).

و (الحال) هي الأخرى كلمة تدل بالاشتراك على أكثر من معنى.

فهي تدل على هذا الشيء يجده الإنسان في نفسه، وتظهر على جسمه وأعضائه آثاره فيقال له: إنه على حالة كذا، كأن نقول: فلان قد أخذه حال الغضب أو الانبساط، أو الخجل أو الوجل.

وهذا الحال لا يدوم طويلاً، وهو من أجل ذلك قد وقع بين الصفة والجوهر، فهو لا يدوم قائمًا بجوهره؛ حتى نقول: إنه صفة، وهو لا يشغل حيزًا من الفراغ بنفسه؛ حتى نقول: إنه جوهر أو جسم.

والصوفية يستعملون (الحال) دون الصفة في التعبير عن كل ما يَعْرِض للعابد أو الزاهد من الخواطر تكون كالبرق تحل به ثم تنصرف عنه.

ولفظة (الحال) تدل أيضًا على هذا النوع من الأزمنة الذي يكون بين الماضي والمستقبل؛ إذ الأزمنة ثلاثة: ما قد ذهب منها وأصبح في ذمة التاريخ. فنحن نسميه

بالزمن الماضي، وما لم نعايشه من الأحداث وننتظر وقوعه، فزمنه الذي يعد ظرفًا له نسميه: بالزمن المستقبل، والفارق بين الاثنين والذي نعيشه من الأزمنة نحن نسميه: (بالحال)، وهو ما نقصد بالإشارة إليه هنا.

ومن المعاني التي تدل عليها لفظة (الحال) ما نراه عند النحاة، وهو وصف دون النعت؛ حيث إنه لا يبقى زمانين، إذ هو لا يتجاوز لحظة وقوع الحدث الذي كان الزمان ظرفًا له.

وهذه الدلالات التي يدل عليها لفظ (الحال) بالاشتراك، قد وقعت تحت سمع وبصر أولئك العلماء الذين اشتغلوا بالتعريفات وجمعها وتسجيلها.

قال الجرجاني في تعريفاته: [الحال في اللغة: نهاية الماضي وبداية المستقبل. **وفي الاصطلاح**: ما يبين هيئة الفاعل أو المفعول به لفظًا نحو: ضربت زيدًا قائمًا، أو معنى، نحو: زيد في الدار قائمًا، والحال عند أهل الحق: معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب: من طرب: أو حزن، أو قبض، أو بسط، أو هيئة، ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أو. لا؛ فإذا دام وصار ملكة يسمى مقامًا، فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود].

مصادر المعرفة الصوفية وأحكامها:

قال المصنف: **(مبنى العلم على البحث والتحقيق، ومبنى الحال على التسليم والتصديق. فإذا تكلم العارف من حيث العلم نُظر في قوله بأصله من الكتاب والسنة وآثار السف. إذ العلم معتبر بأصله.**

وإذا تكلم من حيث الحالُ سلِّم له ذوقه، إذ لا يُوصَل إليه إلا بمثله، فهو معتبر بوجدانه.

فالعلم به مستند لأمانة صاحبه، ثم لا يُقتدى به، لعدم عموم حكمه إلا في حق مثله).

لقد حدثناك الآن عن لفظين أوردهما المصنف هنا مجتمعين وقد تفرقا في كلامه قبل ذلك، وسوف يستعملهما فيما يستقبل من حديث، وهما لفظا: العلم والحال.

والمصنف لم يستعمل هذين اللفظين هنا من قبيل العبث أو الترف أو الحشو

الزائد الذي يمكن الاستغناء عنه، وإنما قد استعملهما المصنف ليتمكن من خلالهما من الحديث عن أنواع المعارف الصوفية وأحكام كل نوع.

وللمعرفة الصوفية مصدران:

أحدهما: كسبي، ونسميه بالعلم.

وثانيهما: وهبي، وطريقه تصفية النفس، وتخليص القصد لله وحده.

أ – المعرفة عن طريق العلم.

والصوفي كغيره خاضع للتكليف بأحكام الشريعة، يلتزم بأوامرها أداءً وممارسة، ويلتزم بنواهيها ترفعًا عنها، وتحاشيًا للانغماس فيها.

وما يُحصِّله المكلَّف من أحكام الشريعة يُسمى علما، وأصله الأصيل، ومصادره الثابتة التي يؤخذ منها ويرد إليها، ويُقاس عليها عند الاشتباه، هي الكتاب والسنة، ومأثورات الصحابة، والقياس والإجماع... إلى غير ذلك من مصادر الشريعة وهي معروفة.

وهذا النوع من العلم لا يُضفي على أحدٍ شيئًا من العصمة عن الوقوع في الخطأ، فما من مشتغلٍ به، إلا ويجوز عليه أن يخطئ، كما يجوز عليه أن يصيب.

وهذا حكم عام ينطبق على العارف بالله الزاهد العامل، كما ينطبق على غيره من سائر العلماء.

وإذا تحصّل ذلك وعلمناه، علمنا معه أن كل علم يتفوّه به العالم، سواءٌ أكان من العارفين بالله الزهاد، أو المتصوفة، أو كان من غيرهم من العلماء العاديين.

إذا تحصّل ذلك علمنا معه أن كل علم نسمعه من العالم ينبغي أن نعرِّضه إلى الاختبار والامتحان، واختبار هذا العلم يكون برده إلى أصله من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة... الخ، فما كان صادقًا منه قبلناه، وما كان غيرُ ذلك رددناه، سواءٌ أصدر هذا العلم عن عارفٍ أو صدر عن غيره.

خطأ يجب تصحيحه:

ونحن إذا تأملنا في واقع الناس وجدنا خطأً ذريعًا قد ذاع وانتشر، وهو: أن العوام من الناس يظنون أن شيوخهم قد توفرت لهم العصمة، وأن ما صدر عنهم من العلوم فهو الحق الصراح الذي يشبه قول الأنبياء الذين يصدرون في أقوالهم

عن الوحي.

وهؤلاء العوام يصبون جام غضبهم، وحرَّ لومهم على من يناقش أحد المشايخ في علم صدر عنهم، كأن يكون في حكم استنبطوه، أو رأيً ارتأوه، أو نصيحة ينسبونها إلى الشريعة.

وكثيرًا ما نرى هذه المواقف محمولة على العصبية، مشفوعة بالأقوال والأفعال السلبية.

والأمر ليس كذلك على كل حال، فالحكم على العلم بالصواب أو الخطأ ليس معياره الرجال، إلا أن يكون الرجل نبيًا، وإنما معياره أصله الذي صدر عنه، وأصل العلم لم يَعد الآن يخفاك.

تناقضٌ متوهم:

ومن يقرأ المصنف هنا، ويستظهر هذا الذي ذكرناه من أقواله، ثم يستحضر من الذاكرة ما قد قرأه للمصنف ذاته من قبل، ربما يجد شيئًا من التناقض.

وتصويره أن نقول: إن المصنف فيما سبق قد قال: **إن العلم لو قد صدر عن العارف الذي كملت مرتبته وفيه شيء من المخالفة لبعض أصول الشريعة، وجب التسليم له.**

والمصنف هنا يقول: إن العارف الكامل في مرتبته إذا نطق بالعلم وجب فحص الصادر عنه بالرجوع به إلى مبناه وأصله، ومبنى العلم الشرعي وأصوله – كما علمت- هو الكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة... الخ، ولا يؤخذ قوله على وجه التسليم، لأن العلم، والاشتغال به لا يستوجبان العصمة للعالم.

وظاهر هذين القولين يُورث التناقض.

غير أننا لو قد تبصرنا في سياق القولين، لعلمنا أن الجهة منفكة.

قال محمد بن عبد الرحمن الفاسي الشهير بـ (ابن زكري): [ولا معارضة بين ما هنا وما سبق في قوله: "أو سُلّم له إن كملت مرتبته علما وديانة، لأنه لا يلزم من التسليم للقائل لتُحفظ مرتبته مع ظهور فساد قوله – تسليمُ ذلك القول. (إذ العلم معتبر) ثبوته وتحققه (بأصله)].

ب. المعرفة اللدنية أو الوجدانية:

وهناك نوع آخر من المعرفة تتحصل للصوفي أو العارف عن طريق التصفية، فإذا ما صفّى نفسه وأخلص التوجه لربه، لاحت له لوائح كالبروق يجدها من نفسه، ويكون معها صاحب حال.

فإذا ما تكلم صاحب الحال بهذه المعرفة، وكانت مرتبته كاملة، سلمنا له حاله، ولم نرد عليه كلامه.

غير أنه ينبغي علينا هنا أن نحدد موقفنا منه ومن معارفه في أمرين:

الأمر الأول: أننا لا نحاول اختبار هذا النوع من المعارف، لأن اختباره لا يكون إلا برده إلى أصله ومبناه، والمصدر الذي صدر عنه.

ونحن لا نتمكن من إجراء هذا النوع من الاختبار؛ لأنه قد صدر عن مصدرٍ وجداني، ولا سلطان لنا على الوجدان.

ولأنه ثانيًا: لا يجوز أن يحكم على المصدر إلا من يملك مثله.

هذا هو الموقف الأول من المعرفة الوجدانية ومن العارف.

وأما **الموقف الثاني** – وهو الذي ينبغي أن نشدد عليه هنا– فهو أننا مع تسليمنا للعارف قوله الصادر عنه ومصدره الوجدان، فإننا لا يجوز أن نعمم هذا القول، أو ذلك الحكم على غيره من الناس؛ لأنه – بداهة– ليس مُشرّعا، ولا سلطان له على إلزام الناس بتشريعٍ فيه أمر أو نهي.

ولأنه ثالثًا: هو المؤتمن الوحيد على معارفه.

مثلٌ من التاريخ:

قال المصنف: (**قال أستاذٌ لمريده: يا بني، برّد الماء، فإنك إن شربت ماءً باردًا، حمدت الله بكلية قلبك، وإن شربته ساخنًا، حمدت الله عن كزازة نفس.**

قال: يا سيدي، فالرجل الذي وجد قُلته قد انبسطت عليها الشمس، فقال: أستحي من الله أن أنقلها لحظّي.

قال: يا بني، ذلك صاحب الحال، لا يقتدى به.

انتهى).

هذه رواية حكاها المصنف من التاريخ، وهي واضحة بذاتها، والمقصود العام

منها: بيان الفرق بين معرفة يكون مصدرها الحال والوجدان (لا يُتابع صاحبها فيها) ومعرفة يمكن التحقق منها على قواعد العلم (وصاحبها يُتابع عليها بعد اختبارها والتأكد منها).

وخلاصة القصة – كما رأيت- أن الشيخ قد نصح مريده إذا شرب الماء في الجو الحار أن يشربه باردًا، وبين له الحكمة من هذا التوجيه، وهي أنه قد سار مع النفس على هواها في أمرٍ مباح، حتى إذا حمد الله بعد شربه، حمده على صفاء النفس.

وكان من الممكن للشيخ أن يبين لمريده علمًا يؤخذ من الشريعة، وهو: متابعة النبي (ﷺ) حيث روى الإمام أحمد في مسنده ح (٢٤١٤٦) وغيره عن عائشة أم المؤمنين (رضي الله عنها) أن النبي ﷺ كان يحب الحلو والبارد.

والحديث وإن كان في بعض رواياته مقال، إلا أنه واضح الدلالة في بابه.

وفي القصة: أن المريد قد عارض شيخه بما يريد أن يفقهه، فحكى له قصة عابدٍ تعرض ماؤه في قلته إلى الشمس، فاستحي أن ينقلها من الشمس هي وماؤها لحظ نفسه، فقال له شيخه- على ما هو ظاهر- : إن هذه قصة حال، والحال لا يُتابع صاحبه عليه.

* * *

فصل:

المعرفة الصوفية كما شرحها «أحمد بن تيمية»

إن من المناسب هنا بعد أن شرحنا القاعدة التاسعة والثلاثين وبان محتواهـــ أن نتأمل مَلِيًا المعرفة الصوفية من حيث هي ومن حيث مصادرها ومن حيث القيمـــة العلمية للثمرة المنبثقة منها.

ومما لا يسعنا إغفاله أن نلخص لك ما اتفق عليه رجال التصوف ونص عليـــه كبار مفكريهم.

ورجال التصوف يؤكدون أن للمعرفة الصوفية طريقين:

أحدهما: هذا الطريق الذي نصت عليه الشريعة وأكدته وعـــرف بـــين النـــاس بالطريق العلمي، وفيه أن العالم به السائر فيه لابد أن يكون عالمًا بالمصادر التـــي ينبثق عنها هذا النوع من العلم يخرج منها ويعود إليها، ثم هي بعد ذلك له ميـــزان الشعرة الدقيق الذي يُقَيِّم العلم على أساس منه أو هي بمثابة المقياس الذي لا يخطئ في تقديره وحكمه على هذه الثمرة الناتجة من هذا الطريق بالخطأ أو الصواب.

وهذا الطريق لا يختلف فيه شخص عن شخص إلا بما كان له من قدرات ومـــا توفر له من ملكات.

وكل الناس – على كل حال– يسيرون في هذا الطريق ويقطفون ثماره كل على ما أُتِيحَ له ثم هو يقدم هذه الثمار لغيره وعلى الغير أن يُقَيِّم هذه الثمار على ميزان التقدير والترجيح.

وللمعرفة الصوفية عند علمائهم طريق آخر لا يتاح إلا لمن صَفَّى نفسه وترفـــع عن الشواغل الدنيوية وتعلق بربه لا يصرفه عنه صارف ولا يصده عنه معوق أو مال.

وثمرة هذا الطريق هي أن يجد المرء نفسه في وضع تتوارد عليـــه الأحـــوال والخواطر – على ما شرحناه قريبًا– ومجموع هذه الخواطر في هذه المعارف التي اختص بها المتصوف دون سواه. وقد يسميها بعضهم بـــ "الأحوال".

وهذا النوع من المعارف يصعب اختباره لأن منزعه الوجـــدان وأصـــله هـــذه

الملكات النفسية التي تكونت بالتزام صاحبها الدربة على ما يرضي الله فيلتزمه وعلى ما لا يرضيه فيجتنبه.

وهذا النوع من المعارف يكون العارف فيه هو شاهده الوحيد حيث قد وجده في قلبه ولم يجده معه غيره من المخلوقين.

وهذا النوع من المعارف صمام الأمان فيه هو أمانة العارف نفسه التي ترتفع به عن الكذب والخيانة والزيادة على ما رأى أو الانتقاص منه.

وهذا النوع من المعارف وما يشتمل عليه من الأحكام يلتزم به الرائي نفسه ولا يجوز تعميمه على الغير كما لا يجب على الغير متابعته في العمل بما رأى.

وهذا النوع من المعارف لا يستطيع تقييمه إلا من ساوت درجته درجة الرائي أو العارف فيصيران ذَوَى سقف واحد يترائى للناس لشدة النسبة بين العارِفَين.

هذه هي المعرفة عند الصوفية كما يذكرها أهل التصوف بأنفسهم.

وعلى غير ما ينتظره القارئ مني أقول: إن الشيخ/ أحمد بن تيمية قد قرأ عنهم ذلك ورآه من أحدهم وتأثر به تأثرًا شديدًا والتزمه قولاً وعملاً على نحو ما يراه المتتبع لآثاره وأقواله.

غير أن الدارس لابن تيمية في هذا المجال لا يمنحه البحثُ أسرارَه إلا إذا علم أنه في حقل التصوف سيقابله ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: التصوف في نقائه وصفائه لم يخالطه غشّ ولا تدليس، وهذا النوع تجده عند الجُنَيْد والغزالي وابن سيرين وإبراهيم بن أدهم وعشرات الرجال تطالع بعضهم في نحو "الرسالة القشيرية".

المستوى الثاني: من التصوف هو هذا النوع الذي انتهج منهج الفلاسفة خاصة الغَنُوصيُّون منهم.

ويمثل هذا الاتجاه السهروردي المقول، وإخوان الصفا، وكل من أطلق عليه في مجال التصوف إن تصوفه فلسفي أو إشراقي.

المستوى الثالث: من التصوف هم هؤلاء العوام الذين اتخذوا من التصوف مجالاً للتسلية أو الذين اتخذوا من مظاهر التصوف الغريبة عنه مذهبًا اتبعوه وما هو بتصوف ولا أصحابه بالصوفية.

إذا عرفت هذا كلّه صلُحَ معك هذا الذي عرفته ليكون خلفية يمكنك أن تدرك موقف ابن تيمية إذا اتخذت من هذه الخلفية وسيلة إيضاح رغبة في أن تحل ما تراءى للناس في مأثورات ابن تيمية من التناقض.

والآن يمكنني أن أتحدث إليك حديثًا عن موقف ابن تيمية من التصوف قولاً وعملاً وأنا واثق أن الأمر لن يختلف بين يديك.

إن ابن تيمية ومعهم كبار الصوفية وعلماؤهم لا يعتمدون في مجال التصوف إلا هذا الصنف الأول وقد اعتبروا الصنفين الثاني والثالث من سقط المتاع لا ينفعهم إن أرادوا أن يدخلوا إلى التصوف إلا أن يوصلوا أنفسهم من حيث أفعالهم وأقوالهم لتضبط هذه الأفعال وتلك الأقوال مع عقيدة منسجمة مع عقيدة هذا الصنف الذي بدأناك به أول هذا الحديث.

وقبل أن أعرض لك بعض مأثورات ابن تيمية أقول: إن هناك مجموعة من الناس قد غُمَّ على بعض الباحثين تصنيفها وسلكها في سَلك مع واحدة من هذه الطوائف الثلاث.

ومن أفراد هذه الطائفة "ابن عربي" الذي اتخذه ابن تيمية غرضًا له ناله بسهامه ورشقه بنباله وضربه بسيف لسانه.

ونحن الآن لسنا في مجال الدفاع عن أحد حتى لا يتشعب بنا الحديث.

ويبقى ابن تيمية معجبًا بالتصوف عبّر عن إعجابه به قولاً كما أنه عبّر عن إعجابه به أن اتخذه في حياته منهجًا له.

ونحن سننقل من أقواله ومأثوراته بين يديك دون تدخل منا أو تعليق كي تحكم بنفسك على هذه المأثورات.

وكاتب هذه السطور قد نما إلى علمه أن خادمي الوهابية قد عمدوا إلى طبع كتب ابن تيمية وأسقطوا منها هذه المأثورات التي عبرت عن إعجاب الرجل بالتصوف واتخاذه له منهجًا.

وفي النصف الثاني من القرن الماضي قد شدد بعضهم النكير على ابن تيمية حين اطلع على رسالته التي كتبها بعنوان (الصوفية والفقراء) من نحو حامد الفقي وجميل غازي وغيرهما.

وعلى كل حال فأنا أكِلُ قارئي إلى عقله وأنا أنقل بين يديه نماذج من مأثورات ابن تيمية مع الإشارة إلى موضع كل نص من كتبه الصحيحة النسبة إليه.

قال الشيخ / (كان أئمة الهدى ممن يتكلم في العلم والكلام أو في العمل والهدى والتصوف يوصون باتِّبَاع الكتاب والسنة وينهون عما خرج عن ذلك كما أمرهم الله والرسول وكلامهم في ذلك كثير منتشر مثل قول سهل بن عبد الله التستري كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل [الاستقامة ٢/١٥٠].

وقال: واعلم أن ألفاظ الصوفية وعلومهم تختلف، فيطلقون ألفاظهم على موضوعات لهم، ومرموزات وإشارات تجري فيما بينهم، فمن لم يداخلهم على التحقيق، ونازل ما هم عليه، رجع عنهم خاسئاً وهو حسير [الحموية الكبرى ١/٤٥٥].

وقال: أهل الكلام والفقه والحديث يقولون إن المعارف التي يزعم النظار أنها لا تحصل بالقياس قد تحصل بالفطرة البديهية الضرورية عند ترك النفس هواها وتوجهها إلى طلب الحق وهذا والله أعلم هو أصل المعنى الذي قال عنهم لأجله ما قال ولكن هذا ليس كلام الصوفية وحدهم بل وحذاق المتكلمين يوافقونهم على هذا حتى أبو عبد الله الرازي ونحوه فإنه قال في مسألة وجوب النظر لما ذكر أن المعرفة الواجبة لا تحصل إلا به فطالب المعارض بالدليل على أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر فقال من جهة نفسه الطريق إلى تحصيل العلم بالأشياء إما الحس أو الخبر أو النظر والأولان لا يكونان طريقين فتعين النظر، وقال من جهة المعترض لا نسلم أن طريق تحصيل المعارف هذه الطرق الثلاث فما الدليل عليه ثم أنا نبين ها هنا طريقاً آخر وهو تصفية النفس عن العلائق الجسدانية والهيئات البدنية فإنها متى خلت عن هذه الأمور حصل لها عقائد يقينية.

وهذا هو طريق الصوفية وأصحاب الرياضة فإنهم جازمون بما هم عليه من العقائد في المعارف الإلهية وأما أصحاب النظر فقلما يحصل لهم مثل هذا الجزم وإذا كان كذلك فالرياضة إن لم تتعين طريقاً إلى معرفة الله تعالى فلا أقل من أن تكون من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله فإذا كان كذلك بطل ما ذكرتموه من الحجة وقد رأيت بخط القاضي أبي العباس أحمد بن محمد بن خلف المقدسي حكاية

مضمونها أن الشيخ أحمد الخيوقي المعروف بالكبرى أخبره أنه دخل عليه إمامان من أئمة الكلام أحدهما أبو عبد الله الرازي والآخر من شيوخ المعتزلة الذين بتلك البلاد بلاد جرجان وخوارزم قال فقالا لي يا شيخ بلغنا أنك تعلم علم اليقين فقلت لهما نعم فقالا كيف تعلم علم اليقين ونحن نتناظر من وقت كذا إلى كذا كلما أقام دليلاً أظنه قال صحة الإسلام أفسدته وكلما أقمت دليلاً أفسده وقمنا ولم يقدر أحد منا أن يقيم دليلاً على الآخر فقال فقلت ما أدري ما تقولان أنا أعلم علم اليقين مقالاً وصف لنا علم اليقين قال فقلت هو واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها وهذا الجواب مناسب لما يعلمانه من حد العلم الضروري فإن العلم الضروري هو الذي يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه الانفكاك عنه فبين أن اليقين الذي يحصل لنا أمر نضطر إليه يرد على قلوبنا لا نقدر على دفعه قال: فقالاً له كيف الطريق إلى هذه الواردت فدلهما على طريقة وهي الإعراض عن الشواغل الدنيوية والإقبال على ما يؤمر به من العبادات والزهد قال: فقال الرازي أنا لا يمكنني هذا فإن لي تعلقات كثيرة وأما المعتزلي فقال: أنا محتاج إلى هذه الواردات فقد أحرقت الشبهات قلبي فأمره الشيخ بما يعمله من الذكر والخلوة فتعبد مدة فلما خرج من الخلوة قال يا سيدي: والله ما الحق إلا فيما يقوله هؤلاء فلما خلا قلبه من تلك العقائد والأهواء التي هي الظن وما تهوي النفس حصل له بالفطرة علوم ضرورية توافق قول المثبتة ومع هذا فالمشايخ الصوفية العارفون متفقون على أن ما يحصل بالزهد والعبادة والرياضة والتصفية والخلوة وغير ذلك من المعارف متى خالف الكتاب والسنة أو خالف العقل الصريح فهو باطل. [بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٢/١٨٠].

وقال: حكى عن الحافظ ابن رجب الحنبلي في الذيل على طبقات الحنابلة عن الشيخ / عبد القادر الجيلي البغدادي عن شيخ الإسلام ابن تيمية يقول رحمه الله: حدثني الشيخ عز الدين أحمد بن إبراهيم الفاروقي أنه سمع الشيخ شهاب الدين السهروردي صاحب العوارف قال: كنت قد عزمت على أن أقرأ شيئًا من علم الكلام وأنا متردد هل أقرأ الإرشاد لإمام الحرمين أو نهاية الإقدام للشهرستاني أو كتابًا آخر ذكره، فذهبت مع خالي إلى النجيب وكان يصلي بجنب الشيخ عبد القادر،

قال فالتفت الشيخ عبد القادر وقال له: يا عمر ما هو من زاد القبر" فرجعت عن ذلك قال الشيخ تقي الدين: ورأيت هذه الحكاية معلقة بخط الشيخ/ موفق الدين بن قدامة المقدسي – رحمه الله – [السابق].

وقال في حسم حاسم: كل شريعة ليس لها حقيقة باطنة فليس صاحبها من المؤمنين حقًا وكل حقيقة لا توافق الشريعة التي بعث الله بها محمدًا (ﷺ) فصاحبها ليس بمسلم فضلاً عن أن يكون من أولياء الله المتقين.

وقد يراد بلفظ الشريعة ما يقوله فقهاء الشريعة باجتهادهم وبال حقيقة ما يذوقه ويجده الصوفية بقلوبهم ولا ريب أن كلاً من هؤلاء مجتهدون، تارة مصيبون وتارة مخطئون وليس لواحد منهما تعمد مخالفة الرسول (ﷺ). [الفتاوى ٨/٣١٦].

ولقد بلغ الحماس بابن تيمية أن اتخذ من نفسه فارس الميدان في الدفاع عن التصوف الصحيح ورجاله الأماجد.

(قال): والشيوخ الأكابر الذين ذكرهم أبو عبد الرحمن السلمي في طبقات الصوفية وأبو القاسم القشيري في الرسالة كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب أهل الحديث كالفضيل بن عياض والجنيد بن محمد وسهل بن عبد الله التستري وعمرو بن عثمان المكي وأبو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي وغيرهم وكلامهم موجود في السنة وصنفوا فيها الكتب [الصفدية ١/٢٤٨].

(وقال) الصوفية المشهورون عند الأمة الذين لهم في الأمة صدق مثل أبي القاسم الجنيد وسهل بن عبد الله التستري وعمرو بن عثمان المنكي وأبي العباس بن عطاء بل مثل أبي طالب المكي وأبي عبد الرحمن السلمي وأمثال هؤلاء [شرح العقيدة الأصفهانية ١/١٢٩].

(وقال) ولا ريب أن من أشهر مشايخ الصوفية وأعظمهم عندهم وعن العامة في عصر أبي المعالي الجويني شيخ الإسلام أبا إسماعيل الأنصاري وأبا القاسم سعد ابن علي الذنجاني وأمثالهم فلينظر ما ذكره هؤلاء في مصنفاتهم [السابق].

(وقال) ومعلوم أن طريقة أئمة الصوفية وأئمة الفقهاء أكمل من طريقة أبي القاسم القشيري ومد طريقة أبي طالب والحارث ومد طريقة أبي المعالي وأمثاله وأولئك الأئمة كانوا أعلم بطريقة الصحابة وأتبع لها من أتباعهم فالقاضي أبو بكر

الباقلاني وأمثاله أعلم بالأصول والسنة وأتبع لها من أبي المعالي وأمثاله والأشعري والقلانسي ونحوهما أعلى طبقة في ذلك من القاضي أبي بكر وعبد الله بن سعيد بن كلاب والحارث المحاسبي أعلى طبقة في ذلك من هؤلاء ومالك والأوزاعي وحماد بن زيد والليث بن سعد وأمثالهم أعلى طبقة من هؤلاء والتابعون أعلى من هؤلاء والصحابة أعلى من التابعين.

وكذلك أبو طالب المكي يأخذ عن شيخه ابن سالم وابن سالم يأخذ عن سهل ابن عبد الله التستري وسهل أعلى درجة عند الناس من أبي طالب ثم الفضل وأبو سليمان وأمثالها أعلى درجة من سهل وأمثاله وأيوب السختياني وعبد الله بن عون ويونس بن عبيد وغيرهم من أصحاب الحسن أعلى طبقة من هؤلاء وأويس القرني وعامر بن عبد قيس وأبو مسلم الخولاني وأمثالهم أعلى طبقة من هؤلاء وأبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي وأبو الدرداء وأمثالهم أعلى طبقة من هؤلاء [السابق].

(وقال): والشيخ عبد القادر من أعظم شيوخ زمانه مأمورًا بالتزام الشرع والأمر والنهي وتقديمه على الذوق ومن أعظم المشايخ أمرًا بترك الهوى والإرادة النفسية [الفتاوى ١٠/٨٨٤].

(وقال) فمن سلك مسلك الجنيد من أهل التصوف والمعرفة كان قد اهتدى ونجا وسعد [الفتاوى ١٤/٣٥٥].

(وقال) قال الشبلي بين يدي الجنيد: لا حول ولا قوة إلا بالله، فقال الجنيد: قولك ذا ضيق صدر، وضيق الصدر لترك الرضا بالقضاء فإن هذا من أحسن الكلام وكان الجنيد سيد الطائفة ومن أحسنهم تعليمًا وتأديبًا وتقويمًا وذلك أن هذه الكلمة استعانة لا كلمة استرجاع وكثير من الناس يقولها عند المصائب بمنزلة الاسترجاع ويقولها جزعًا لا صبرًا، فالجنيد أنكر على الشبلي حاله في سبب قوله لها " إذ كانت حالاً ينافي الرضا ولو قالها على الوجه المشروع لم ينكر عليه [الفتاوى الكبرى ٢/٣٩٦].

(وقال) لم يكفر أحد منهم باتفاق المسلمين ولو كفر هؤلاء لزم تكفير كثير من الشافعية والمالكية والحنفية والحنبلية والأشعرية وأهل الحديث والتفسير والصوفية الذين ليسوا كفارًا باتفاق المسلمين] الفتاوى ١٠/٨٨٤]. اهـ.

انتهى ما أردناه منه.

وما أردناه هو نقل كلام الشيخ بلفظه ومن كتبه الصحيحة النسبة إليه لكي نعرف موقفه من التصوف ونرد أقوال من يزعمون أنهم من شيعته لنصحح للرجل موقفه على مبدأ (إن آفة الأخبار رواتها).

وابن تيمية لم يخالفه في موقفه من التصوف تلميذه ابن القيم.

ولا نطيل بذكره موقفه هنا لأمرين:

أما **أحدهما**: فهو أن الشيخ تلميذ ابن تيمية يأخذ عنه لا على تقليد وإنما على تبصر وقد قال بما قاله شيخه إذ انتهى إليه فكره واجتهاده.

وثانيهما: أن معظم أقواله قد ضمنها كتابًا له يسمى: "**مدارج السالكين**"، وهو مشهور وإذا انحصرت الأقوال تقريبًا في كتاب أمكن للراغب في الإطلاع عليها مطالعتها بسهولة.

ولولا مخافة الإطالة لكان لنا كلامًا نبسطه بين يديك نبين فيه أن الرجلين قد انتهجا منهج التصوف وذرجا على تعاليم الصوفية فلنتركه لغيرنا أو لمناسبة أخرى حسب التوفيق.

وأمرًا آخر يجب الإشارة إليه وهو أن الفلاسفة وهم المغرقون في المسائل العقلية المفتونون بها قد ذهبوا إلى شرح مذهب الصوفية على ما شرحه هنا صاحب القواعد وعلى نهج ما رأيناه عند ابن تيمية وابن القيم وغيرهما.

وأنت يكفيك أن تطالع للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا شرحه للتصوف- وهو شرح مطول- في كتاب له اسمه (**الإشارات والتنبيهات**) وهو من آخر ما كتب.

وابن سينا وإن كان قد شرح التصوف بأحسن عبارة وأوضح دلالة على المقصود إلا أنه لم يتخذ التصوف له منهجًا حيث إنه قد رسم لنفسه خطًا في الحياة وضع له شعارًا يعمل تحته وهو أنه قال: (أريد أن أعيشها قصيرة واسعة ولا أريد أن أعيشها ضيقة طويلة).

يرحم الله أهل التصوف الذين هم من أهل الله وخاصته ونسأله أن يلحقنا بهم في الصالحين.

ونعود من جديد إلى قواعد التصوف للشيخ أحمد زروق نتأملها ونثبت ما

توصلنا من معارف مَنَّ الله علينا بها لتكون بين يديك ثمرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها في كل فؤاد بما يناسب هذا الفؤاد أو ذاك على نحو ما قال الله – عز وجل– وهو يضرب الأمثال – **"أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدًا رابيًا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفَاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال"** [الرعد:١٧].

* * *

القاعدة الأربعون

العلم الكسبي ووسيلة تحصيله

ما كان معقولاً فبرهانه في نفسه، فلذلك لا يُحتاج لمعرفة قائله إلا من حيث كون ذلك كمالاً فيه.

والمنقول مُوكلٌ لأمانة ناقله، فلزم البحث والتعريف لوجهه.

وما تركَّب منهما احتيط له بالتعرف والتعريف.

وقد قال ابن سيرين (رضى الله عنه): إن هذا الحديث دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم.

وهذا التفصيل في حق المشرف على العلم، الذي قد استشعر مقاصده، فأما العاميٌّ ومن كان في مبادئ الطلب فلابد له من معرفة الوجه الذي يأخذ منه معقوله كمنقوله، ليكون على اقتداءٍ، لا على تقليد، والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـرح

- - - -

حدّث المصنف في القاعدة السابقة على هذه القاعدة عن المعرفة عند الصوفية والطرق المؤدية إليها، وبيّن أن طرق المعرفة الصوفية منحصرة في علوم تتحقق بالكسب، وفي معارف يجدها العارف بالوهب.

وهو هنا يخصُّ العلوم الكسبية بحديث يركز فيه على طرق تحصيلها، والمناهج التي تؤدي إلى اكتسابها، في محاولة للأخذ بنظرية النزول من الكلي إلى الجزئي في مجال التربية والتعليم.

أنواع العلوم الكسبية:

ونحن نريد أن نبصرك بأنواع العلوم الكسبية، وبالمنهج الذي يناسب كل نوعٍ منها ويعين على تحصيله.

ونحن لا يخفى علينا أن العلوم الكسبية يمكن تقسيمها إلى أنواع رئيسة:

أحدهما: العلوم التجريبية:

وهي هذه العلوم التي يكون موضوعها الكون والحياة والإنسان.

والمنهج الذي يجب إتباعه هنا، هو: المنهج التجريبي، الذي يتخذ من التجربة والاستقراء محورًا له.

والمتبع لهذا المنهج التجريبي لابد أن يمر بخطوات تفصيلها في غير هذا المجال الذي نحن بصدده، غير أنا نقول: إن المنهج التجريبي يفرض على مصطنعه أن يبدأ بالملاحظة العلمية أو الفجة، والفرق بينهما: أن الملاحظة العلمية تحتاج من الملاحظ أن يضع عيِّنته في المناخ المناسب لها، أما الملاحظة الفجة: فهي التي تفرض نفسها على صاحبها من غير أن يكون قد مهد الطريق إلى إيجادها.

والخطوة الثانية التي يجب على مصطنع المنهج التجريبي إتباعها، هي: فرض الفروض، بمعنى أن يفترض للظاهرة التي تحصّل عليها وأدركها، السبب الكامن وراء وجودها من وجهة نظره.

وأما **الخطوة الثالثة** فهي: اختبار هذه الفروض بواسطة التجربة، بحيث يتخفف من كل فرض أثبتت التجربة عدم جدواه، فإذا بقي معه فرض واحد عرضه للتجربة سلبًا وإيجابًا على ما هو نظام التجربة المعروف.

وأما **الخطوة الرابعة** فهي: هذه الخطوة التي تستوجب أن يجمع الباحث نتيجته في عبارة مختصرة يسميها القانون، والذي يدخل في نسيج بناء النظرية.

وهذا النوع من العلوم الكسبية، والذي أطلقنا عليه اسم العلم التجريبي، ميدانه كما قلنا: الكون، والحياة، والإنسان.

إلا أنه قد يقابلنا إشكال حين يكون الإنسان هو موضوع البحث؛ إذ يكون من غير المناسب دينًا وُخلقًا أن نعرّض الإنسان للتجربة فردًا كان أو جماعة.

والقرآن الكريم قد حل لنا هذه المشكلة حين أخذ يقارن بين مجتمعين في موضوع واحد، **أحدهما**: إيجابي، **والثاني**: سلبي، ومن المقارنة بين هذين المجتمعين، تتحصل لنا نفس النتيجة التي نحصل عليها، لو أننا أخذنا عينة واحدة وعرّضناها لاختلاف المناخ المناسب؛ لتتحصل لنا النتيجة عينها التي حصلنا عليها حين قارنا بين مجتمعين مختلفين.

وعلماء الاجتماع والعلوم الإنسانية على العموم قد اتبعوا منهج القرآن، وعملوا به، وفعّلوه، فهو أحرى بالتقدير والاحترام.

وثاني هذه العلوم الكسبية: هو هذه العلوم التي نسميها بالعلوم العقلية:

والعلوم العقلية هي ما كانت أدلة إثبات قضاياها فيها، فلا تحتاج إلى شيء من الخارج فوق ذهن الباحث الذي يطلب المعارف منها.

والمناهج المتبعة في هذه العلوم كلها ملائم لطبيعتها، كمنهج السبر والتقسيم، والقياس،... وغيرهما مما هو معروف.

والخاصية المشتركة هنا بين المناهج جميعًا، هي: التحليل والتركيب، اللذان يؤديان إلى سبر أغوار الشيء المراد بحثه.

فالسبر والتقسيم مثلاً باعتباره منهجًا لتحصيل العلوم العقلية، يحصر العام بتحصيل جميع أجزائه لا يغيب منها واحد، ثم يكرُّ عليها بإبطالها جميعًا إلا واحدًا، فيكون هو المراد، ويكون هو النتيجة المتحصلة.

وفي القياس نجد الباحث يشيد دليله على مقدمات ونتيجة، فإن سُلِّمت المقدمة من المقدمات فَبِهَا، وإن لم تُسلَّم وجب تفكيكها وتحليلها إلى أجزاء، بحيث يقيم الباحث الدليل على الجزء الذي وقع النزاع فيه، ومعنى إقامة الدليل على هذا الجزء، أن المتحدث أو الباحث يجب عليه أن يعود في الاستدلال بالجزء المتنازع فيه، إلى قضية ضرورية أو بديهية لا يتأتى النزاع فيها إلا من مكابر.

فإذا سُلِّمت المقدمات جميعًا بهذه الطريقة وجب التسليم بالنتيجة.

والعلوم العقلية نجدها في نحو: المنطق، وعلم الكلام، وأصول الفقه... الخ.

وثالث العلوم الكسبية: هذه العلوم التي نسميها بالعلوم التاريخية، وهي التي تقوم وتُشيد على أساسٍ من روايات الأحداث والأقوال.

والمنهج الذي اصطنعه المسلمون لهذه العلوم التاريخية وانفردوا به، يعتمد على مرحلتين: **المرحلة الأولى من هاتين المرحلتين** تقوم على فحص الراوي فحصًا دقيقًا، والتعرف عليه تعرفًا على أعلى درجات الجودة، وضابط هذا التعرف على الراوي أن يُخضِعه الباحث إلى قاعدتين (الضبط، والعدالة). فالضبط: نحتاج إليه منهجيًّا للتأكد من أن المعلومة لم تتفلت من الراوي، سواء كان الراوي يروي من كتاب، أو كان يروي من صدره، وعن ظهر قلبه، والعدالة: نحن نحتاج إليها لنتأكد من أمانة الراوي، بحيث تحمله هذه الأمانة على نقل الحدث أو الخبر على وجهه لا يزيف فيه.

أما المرحلة الثانية من هاتين المرحلتين: فهي تقوم على فحص القول المروي فحصًا دقيقًا؛ بحيث لا يتعارض من هذا المروي مع الثوابت العقلية، أو المشاهدات الطبيعية، أو المقاصد العامة للموضوع الذي ينتمي إليه المروي.

وهذا المنهج الدقيق قد نال إعجاب الباحثين في كل عصر.

ونحن نسمي هذا المنهج بالمنهج الاستردادي، وهو يُطبق في مجالات كثيرة، منها: التاريخ، وأخبار الأمم والشعوب، ومنها: الحديث النبوي الذي هو أقوال،وأفعاله، وتقريراته، وكذلك القرآن الكريم الذي نزل به الروح الأمين على قلب رسولنا الخاتم فبلغه لأمته.

هذه هي أنواع العلوم الكسبية على الجملة وضعناها بين يديك، لكي تحملك إلى

الغوص في بحور المعاني التي حملتها هذه القاعدة.

المتلقون للعلوم وأنواعهم:

وبعد تقسيمنا للعلوم على ما رأيت، نحب أن نضع أمامك أنواع المتلقين لهذه العلوم، والمتحملين لها، الحاملين لمسئولية نشرها في الأمة.

والمتلقون للعلم نوعان:

النوع الأول: هو الذي يمثله الخواص من الناس الذين تكونت عقولهم، وتدربت على ممارسة العلم والتعلم، والذين انفتحت بصائرهم، فأدركوا من كل نظام مقاصده، ومن كل منظومة غايتها.

وهؤلاء القوم حين يتعاملون مع العلوم التجريبية أو العقلية، يكفيهم أن يعلموا ما توصلت إليه مجهودات العلماء من نتائج، فيحصلونها، ويزنونها على ميزان العقل طبقًا للمناهج التي أشرنا إليها من قبل، في النوعين الأول والثاني من أنواع العلوم.

ومعنى ذلك أن هذا الصنف من الناس لا يحتاجون في هذه العلوم إلى معرفة من سبقهم إلى البحث فيها، لا لشيء، إلا لأن هذه العلوم قد اشتمل الواحد منها على أدلة إثبات قضاياه، لكن لو أضاف الباحث إلى عقله التعرف على عقول من سبقوه في فحص هذه العلوم، كان ذلك أكرم للعلم وأفضل له، وجعله محلاً لمزيدٍ من الاحترام والتقدير.

وهؤلاء القوم حين يتعاملون مع العلوم التاريخية، لا يسعهم إهمال الرجال الذين عُهد إليهم أن يقوموا بنقل الرواية المشتملة على الأحداث أو الأقوال، قبل أن يفحصوا المروي فحص دراية وتبصر.

وهذا الصنف من العلماء لو قد أهملوا فحص الرواة؛ لتزلزلت مكانتهم، وأحاطت الريبة بمروياتهم، بعد أن أحاطت بقلوبهم وأفئدتهم.

ملاحظة:

ويجب أن نلاحظ هنا أن هناك بعض العلوم، قد اختلط فيها الجانب العقلي بالجانب التاريخي، كالفقه مثلاً.

وهذا النوع من العلوم لابد أن يخضع من جهة العلماء للمنهجين جميعًا؛ فما

كان فيه من قبيل الرواية خضع للمنهج الاستردادي، وسألنا فيه الرجال، وما كان منه عقليًا خضع للمنهج العقلي.

النوع الثاني: وأما النوع الثاني من أنواع المتلقين، فهو الذي يمثله العوام من الناس الذين لم يفرغوا لتلقي العلم، ولم يتهيئوا له.

وهذا النوع من المتلقين ينبغي أن يتعرف على من يأخذ منه من غير اعتبار بنوع العلم الذي يتلقاه.

قال المصنف يشرح ذلك كله: (**ما كان معقولاً فبرهانه في نفسه، فلذلك لا يُحتاج لمعرفة قائله إلا من حيث كون ذلك كمالاً فيه.**

والمنقول مُوكلٌ لأمانة ناقله، فلزم البحث والتعرف لوجهه.

وما تركب منهما احتيط له بالتعرف والتعريف).

شهادة صوفي:

ولقد رأينا المصنف هنا وقد استشهد بقول رجلٍ من كبار الصوفية هو: (كما عرّف به الذهبي في سير أعلام النبلاء ٤/٦٠٦) محمد بن سيرين، أبو بكر الأنصاري، الأَنَس البصري، الإمام، شيخ الإسلام، مولى أنس بن مالك خادم رسول الله (ﷺ).

كان ابن سيرين فقيهًا، عالمًا، ورعًا، أديبًا، كثير الحديث، صدوقًا، شهد له أهل العلم والفضل بذلك، وهو حجة.

توفى رحمه الله سنة (١١٠هـ).

استشهد المصنف بجملة صدرت عن هذا الإمام المرموق لها صلة بما يذكره هنا.

قال ابن سيرين: "إن هذا الحديث دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم".

وما ذكره المصنف عن ابن سيرين لا يغطي إلا جانبًا واحدًا مما اشتملت عليه قاعدته التي نحن بصددها، وهو: العلوم التاريخية، وخاصة حديث رسول الله.

والمحفوظ من عبارة ابن سيرين غير ذلك وإن كان قريبًا منه، ففي سير أعلام النبلاء قال: [حماد بن زيد، عن أيوب، قال محمد: "إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم] (وانظر مسلم في المقدمة، وابن سعد في الطبقات ١٩٤/٧، وأبا نعيم

في الحلية ٢/٢٧٨).

ثم عمد المصنف إلى إنهاء كلامه عما هو بصدده على نحو ما شـرحناه لـك. قال: **(وهذا التفصيل في حق المشرف على العلم، الذي قد استشعر مقاصده، فأما العامي ومن كان في مبادئ الطلب فلابد له من معرفة الوجه الـذي يأخـذ منـه معقوله كمنقوله، ليكون على اقتداءٍ، لا على تقليد، والله سبحانه أعلم).**

* * *

القاعدة الحادية والأربعون

مصطلحات ومفاهيم في مجال العلم والتعليم

التقليد: أخذ القول من غير استنادٍ لعلامة في القائل، ولا وجهٍ، في المنقول- فهو مذموم مطلقًا- لاستهزاء صاحبه بدينه.

والإقتداء: الاستناد في أخذ القول لديانة صاحبه وعلمه- وهذه رتبة أصحاب المذاهب مع أئمتها فإطلاق التقليد عليها مجاز- .

والتبصر: أخذ القول بدليله الخاص به من غير استبدادٍ بالنظر ولا إهمالٍ للقول. وهي رتبة مشايخ المذهب وأجاويد طلبة العلم- .

والاجتهاد: اقتراح الأحكام من أدلتها، دون مبالاة بقائل، ثم إن لم يُعتبر أصلٌ متقدمٌ فمطلقٌ، وإلا فمقيد.

والمذهب: ما قوى في النفس حتى اعتمده صاحبه.

وقد ذكر هذه الجملة بمعانيها في (مفتاح الهداية).

والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في هذه القاعدة يقف بنا المصنف عند بعض الألفاظ المستخدمة في العلم وتحصيله، لبيان معناها وما تدل عليه.

وهو فعل حسن؛ إذ الصعوبة في تحصيل العلوم يكون مرجعها غالبًا إلى عجز المتلقي عن فهم الألفاظ ومدى ارتباطها بمعناها، ولو قد كشف الغطاء عن هذه العلاقة وذهب الغموض، استطاع المتلقي أن يفهم، وتمكن المعلم من الإفهام.

والمصنف هنا قد ذكر مصطلحات خمسة، وبين ما تدل عليه كل مفردة منها.

والمصنف في بيانه لمعاني ومدلولات هذه الألفاظ قد ركز على الدلالة الاصطلاحية، فهي أولى بالمعرفة هنا، وأجدر بلغة النظر إليها.

ونحن سنتتبع كلام الرجل بإيجاز شديد؛ لأنه واضح الدلالة على الغرض منه بنفسه.

ضابطة:

وأنت خبير- ولا شك- بعد أن فرغت من قراءتك للقاعدة سالفة الذكر، والقواعد التي لها بها صلة أن المشتغل بالعلم بحثًا وتمحيصًا وتلقيًا وتعلمًا إذا أخذ عن شيخ يجب عليه أن يتأمل شيخه من حيث تمكنه من مرتبة العلماء ضبطًا وعدالة.

وعليه أيضًا من ناحية أخرى أن ينظر في المعلوم من حيث هو، أعني يتأمل المسائل العلمية تأمل الناظر البصير؛ ليقف على أدلتها، ويستخرج الأحكام من هذه الأدلة، فإن كان قد سبقه غيره إلى هذا العمل، فعليه أن يقف على الوجه الذي أخذ منه سابقوه أحكامهم التي توصلوا إليها، وهي الأدلة التي ترتكز على مصادر الشريعة أو النظام.

أنت من قراءتك للقاعدة سالفة الذكر، والقواعد التي لها بها صلة، قد وقفت على هذا بيقين، إن لم تكن لاهيًا في قراءتك أو منصرفًا عن حقيقة ما تقرأ.

الآن وبعد هذا البيان. أقول لك: إن المتلقي إذا غفِلَ عن الشيخ وعما اشتمل

عليه من علامات تؤكد صدق مرتبته، وشغله لها، وعقل مع ذلك عن النظـر فـي المسائل العلمية؛ ليعلم الوجه الذي ترجع إليه أحكام كل مسألة.

إن المتلقي إذا غَفَل عن هذين الأمرين معًا، فقد اجتمعت له الخستان.

واللقب المناسب له في هذه الحال، هو أنه: مقلد.

والصفة التي تجمعه هو ونظائره هي: التقليد.

ولو أن المتلقي التفت إلى الشيخ المعلم، وأدرك العلامات التي تجعله يوقن بـأن معلمه قد احتل هذه الدرجة التي تأسست على الضبط والعدالة، والتي تؤهله إلى أن يشغل مرتبة العلم والتعليم، ثم إن المتلقي مع ذلك قد أدرك من معلمه أو شيخه، أنه قد ارتقى في تدينه إلى حدٍ يجعله متمكنًا من الأمانة، واعيًا بها، ملتزمًا باقتضائها.

قد يكون المتلقي قد أدرك من شيخه هذه الأوصاف بواسطة علامةٍ فيه، لكنه مع ذلك قد ذهِلَ وانصرف عن التأمل في المروي أو المعلوم الذي أراد أن يتلقاه عـن الشيخ، فلم يعرف منه وجه استخراج الحكم، ولا الدليل الـذي اعتمـد عليـه فـي استخراج هذا الحكم منه.

إن هذا المتلقي على هذا النحو قد طار في سماء العلم بجنـاحٍ واحـد، وهـو: معرفته لمرتبة شيخه الدينية والعلمية من خلال علاماتٍ قد ظهرت فيه.

إن هذا المتلقي الذي يسير خلف شيخه أو معلمه بهذا الجناح الواحـد، يـسمى: مقتدى والوصف الذي يجمعه ويجمع نظائره، هو: الإقتداء.

وكثيرًا ما نجد بعض العلماء يطلقون عليه اسم: المقلد.

وهذا الإطلاق ليس إطلاقًا على الحقيقة، وإنما هو إطلاق على سبيل المجـاز، والعلاقة فيه علاقة المشابهة في عدم الاستناد إلى الحجة.

وظاهر كلام أهل الأصول أن إطلاق اسم: الإقتداء على هـذه المرتبـة يمكـن رفعه، لنطلق مكانه اسم التقليد على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز.

والمتلقي لو أنه لم يلتفت إلى الشيخ ولا إلى العلامات الدالة على مكانته، وإنمـا هو قد التفت إلى مسائل العلم، والأحكام المرتبطة بها، ووجه استخراجها من أدلتها، سواءٌ استخرجها بنفسه، أو استخرجها غيره؛ لكنه قد وقف على وجه استخراجها.

إن المتلقي لو كان هذا حاله، لقلنا كذلك إنه قد طار في سماء العلم بجناح واحد،

وكان حاله حينئذٍ هو التبصر، لأنه استخدم البصيرة العلمية في تحصيل معارفه.

والصفة التي تجمعه هو ونظائره، هي: التبصر.

ونحن قد نجد المتلقي على درجة عالية من الفهم، وعلى مقدرة بها يتمكن من السيطرة على أصول العلم وفروعه، وعلى إرادة قوية تمكنه من الأخذ بناصية المعارف التي يحتاج إليها فحول العلماء في ممارسة أعمالهم العلمية، فبحث المتلقي بنفسه، واستخرج علومه منفردًا، هذا الذي يقوم بهذا العمل يسمى مجتهدًا، فإن كان عمله مرتبطًا بأحدٍ من أصحاب المذاهب، كان مجتهدًا مقيدًا، وإن لم يرتبط بسابقيه، كان مجتهدًا مطلقًا.

والصفة التي تجمعه هو وغيره، هي صفة: الاجتهاد.

والمشتغل بالعلوم إذا سيطر على قلبه توجه إمام بعينه، ولم يعد يملك الانصراف عنه فاتخذ لنفسه وجهة الإمام الذي اقتنع به، سُمي عمله هذا: تمذهبا.

وسُمي توجهه هو وأمثاله: مذهبًا.

هذه ضابطة رأينا لك أن تتخذها خلفية، أو كشافًا يُلقي بعض الضوء على هذه الألفاظ الخمسة، التي بين يديك؛ حتى تتمكن من أن تُبصر مواقع أقدامك، إن كنت ممن هم في أوائل الطلب، فما قصَدنا من هذه الضابطة، إلا أن نمهد الطريق أمام من هم في أوائل الطلب من أبنائنا الدارسين.

التقليد:

ولنبدأ هنا بإلقاء الضوء على كل مفردة ذكرها المصنف، وأراد من قارئه أن يفقه الصلة بينها وبين ما تدل عليه من المعاني.

ولنبدأ في هذا الطريق بمصطلح: التقليد.

قال المصنف: **(التقليد: أخذ القول من غير استنادٍ لعلامة في القائل، ولا وجهٍ في المنقول).**

هذا ما ذكره المصنف في تعريف التقليد، وهو فيه متابعٌ لمن سبقوه من العلماء.

قال الجرجاني في تعريفاته: [التقليد: عبارة عن اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقدًا للحقية فيه، من غير نظر وتأمل في الدليل، كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه].

ثم عبر عن التقليد بعبارة أخرى يراها أوضح، ولكنها غير مخالفة للأولى في المعنى، قال: [التقليد: عبارة عن قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل].

وما ذكر المصنف والجرجاني وغيرهما من المشتغلين بهذه الفنون في تعريف التقليد، لا يخرج عما لفتنا نظرك إليه في الضابطة، حيث إن المقلد لا يكون مقلدًا إلا إذا اجتمع له أمران: الغفلة عن مرتبة معلمه، والذهول عن التأمل في المعلوم لمعرفة وجه الحصول عليه وطريقة أخذه.

وكاتب هذه السطور يكاشفك برغبته في أن يزيدك بيانًا في هذا المجال، يتصل بتأصيل دلالة هذا المصطلح على معناه.

فأقول وبالله التوفيق:

إن التقليد في اللغة: مصدر قلد، أي جعل الشيء في عنق غيره مع الإحاطة به.

وتقول: قلدت الجارية: إذا جعلت في عنقها القلادة، فتقلدتها هي، وقلدت الرجل السيف فتقلده: إذا جعل حمائله في عنقه.

ويستعمل التقليد في العصور المتأخرة بمعنى المحاكاة في الفعل، وبمعنى التزييف، أي صناعة شيء طبقًا للأصل المقلد. وكلا المعنيين مأخوذ من التقليد للمجتهدين، لأن المقلِّد يفعل مثل فعل المقلَّد دون أن يدري وجهه.

وفي عرف الناس اليوم نجد التقليد يُستعمل في ثلاثة معاني بالإضافة إلى ما ذكرناه:

أولها: تقليد الوالي أو القاضي ونحوهما، أي توليتهما العمل.

ثانيها: تقليد الهدى يجعل شيء في رقبته ليُعلم أنه هدى.

ثالثها: تقليد التمائم ونحوها.

ويبقى للمعنى الاصطلاحي ما ذكره المصنف من أن المقلد غافلٌ عن مرتبة شيخه ومعلمه، ذاهلٌ عن الوجه الذي أُخذت منه مسائل العلم الذي هو بصدده وأحكامها؛ بحيث نستطيع أن نقول مع المصنف وغيره: إن التقليد هو: الأخذ بقول الغير مع عدم معرفة دليله. أو هو العمل بقول الغير من غير حجة.

حكم التقليد:

قال المصنف: (فهو مذموم مطلقًا، لاستهزاء صاحبه بدينه).

وكلام المصنف هنا يلفتنا إلى نعمة أنعم الله بها على جميع بني آدم، أوردها القرآن الكريم، وأكدتها السنة، وهي: "فطرة الله التي فطر الناس عليها" (الروم)، وهي التي شرحها النبي (ﷺ) حين نبهنا إلى أنه: **"ما من مولود إلا ويولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه"**.

الله إذًا خلق الإنسان – كل الإنسان– وقد منحه هذه الفطرة، التي يعرف بها طريق الرشد من الغي، فهو يستطيع أن يَخْلُص بنفسه إلى معرفة أن الله موجود، وأنه له الكمال المطلق، وأنه منزه عن النقص.

وفي فطرة الإنسان تسليم بالأصول الثابتة في مجال الأخلاق، كخيرية الصدق، والأمانة، وشرية أضدادهما.

وفي فطرة الإنسان التسليم بالمسلمات الضرورية: كالبداهة العقلية والحسية، وأن الخبر المنقول بالتواتر يُورث التصديقَ به، وأن النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان.... الخ.

إن الفطرة إذًا من نعم الله علينا وعلى الناس.

غير أنه يَعْرِض للإنسان عوارض تعكر عليه فطرته، وتغبر في وجه طبيعته، كالكبر الذي يحمل صاحبه على الوقوع في خطيئة ادعاء الألوهية، كما فعل فرعون، والنمروذ، وكالنفاسة التي تحمل صاحبها على الحقد والحسد... وغير ذلك وهو كثير.

وعلى أساسٍ من هذه العوارض اختلف الناس، وغُمَّى على الحق بين الناس فأرسل الله الرسل لرفع مستوى الوعي بالتوحيد، وإزالة الغبش عن الطباع والعقول، فتعود الأشياء في فطرتهم إلى طبيعتها.

وجاء الأنبياء إلى الأمم، وكان الناس منهم شقي وسعيد، فأما الذين سُعدوا، فقد صفت طباعهم، وسلمت فطرهم، وأما الذين شَقوا، فقد ران على قلوبهم، فاتخذوا من التقليد أساسًا لمعارضة أنبيائهم، على ما حكى القرآن وذكر التاريخ.

والأنبياء بحكم البشرية فيهم لكل واحدٍ منهم أجله، فإذا بلغه انتقل إلى ربه،

وكان لابد أن يتحمل أمانة الدعوة من بعدهم العلماء، يوجدون في كل عصر، وعليهم مسئولية القيام بوظائف الأنبياء.

والناس في جميع الأحوال مأمورون أن يأخذوا عن أنبيائهم، وعن العلماء من بعدهم.

وهم إن أخذوا عن النبي، لا يأخذون عنه إلا بعد أن يتثبتوا من صفة النبوة فيه، وبتثبتهم هذا يجعل أخذهم عن النبي ﷺ لا يعد تقليدًا.

هذا بالإضافة إلى أن ما جاء به النبيون في معظم الأحيان مرتبط بسببه الذي يحمل على التبصر فيه.

أما من جاء بعد الأنبياء من العلماء نقلة العلم؛ فإن من الناس من يأخذون عنهم بعد استطلاع مكانتهم العلمية، والتبصر فيما جاءوا به.

وهؤلاء ناجون من التقليد وخسته.

ومن الناس أناسٌ يتابعون هذا العالم أو ذاك، لا يعرفون شيئًا عن مكانته العلمية، ولا يتبصرون في شيء مما جاء به.

وهذا الصنف من الناس كأنه يرد على الله نعمته من ناحية، وكأنه يستهين بدينه من ناحية أخرى، وهي أمور كافية لزم التقليد، واستنقاص المقلد، واتهامه في موقفه من دينه على نحو ما اشتملت عليه عبارة المصنف.

الإقتداء:

قال المصنف: **(والإقتداء: الاستناد في أخذ القول لديانة صاحبه وعلمه، وهذه رتبة أصحاب المذاهب مع أئمتها، فإطلاق التقليد عليها مجاز).**

عرف المصنف كما ترى (الإقتداء)، وأنه يكفي فيه أن يأخذ المقتدي عن شيخه أو أستاذه، شريطة أن تكون في الأستاذ أو الشيخ علامة دالة على مرتبته العلمية والدينية، وأن يكون المقتدى قد علم منه ذلك.

وأنت خبير بأنه لا يشترط لتحقق معنى الإقتداء والقدوة أن ينظر المقتدى فيما أخذه عن الشيخ أو المعلم.

وهذه نقطة ضعف تستلزم وضع شيء من القيود عند الحكم بجواز الإقتداء أو الإتباع.

وهذا ما سيتناوله المصنف في القاعدة التالية، ونحن نستمهلك إلى حين أن نذهب بك إلى هناك.

وأنت قد علمت الخلاف القائم بين العلماء في أن نسمي المقتدي بأنه مقلد أو غير مقلد.

وقد حدثناك عن ذلك قريبًا فعد إليه إن أردت.

التبصر:

قال المصنف: **(والتبصر: أخذ القول بدليله الخاص به من غير استبداد بالنظر، ولا إهمال للقول، وهي رتبة مشايخ المذهب، وأجاويد طلبة العلم).**

وفي تعريف المصنف هنا (للتبصر) إشارة إلى ما ذكرناه قبل، من أن آخذ العلم قد أزور عن المشايخ والمعلمين، واهتم بمسائل العلم أقبل عليها يزدردها ازدرادًا، ويحيط بها إحاطة تشمل معرفتها، ومعرفة الأحكام المتصلة بها، والأدلة الدالة عليها، مع معرفة وجه كل حكم، والتثبت من كل دليل.

واشترط المصنف لسلامة هذه المرتبة، أن يكون المتصف بها غير مستبدٍ برأيه، وإنما يجب عليه أن يطلع على آراء من سبقوه، يصحح ما صح منها ويعمل بمقتضاه، ويرفض منها ما لم يؤيده الدليل.

والمصنف حين قال: **(من غير استبداد بالنظر، ولا إهمال للقول)** كان العطف في جملته هو عطف اللازم على الملزوم، وهو أمر لا يخفاك.

ثم ذكر المصنف أن مرتبة التبصر، إنما هو مرتبة صنفين من الناس، هما: **(مشايخ المذهب، والممتازون من طلبة العلم).**

والتبصر نسبة إلى البصيرة.

والبصيرة، كما يقول العلماء هي: [قوة للقلب المنور بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها، بمثابة البصر للنفس يرى به صور الأشياء وظواهرها وهي التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية والقوة القدسية].

الاجتهاد:

قال المصنف: **(والاجتهاد: اقتراح الأحكام من أدلتها، دون مبالاة بقائل.**

ثم إن لم يُعتبر أصل متقدم فمطلقٌ، وإلا فمقيد).

ونحن إذا تأملنا في تعريف المصنف للاجتهاد، تبين لنا أنه كالتبصر في أن كلاً منهما قائمٌ على النظر في العلم من حيث موضوعه.

والفرق بينهما أن المتبصر شرطه الإلتفات إلى الأبحاث السابقة عليه في موضوعه واعتبارها، أما المجتهد فهو معفيٌّ من هذا الشرط، إذ اعتماده في أبحاثه على ما توفر له من أدوات الاجتهاد.

والمصنف يقسم الاجتهاد إلى قسمين:

اجتهادٌ مقيد، وهو اجتهاد من يلتزم بأصلٍ من الأصول السابقة عليه.

واجتهاد مطلق، وهو من تكون أبحاثه ونظره معتمدان على أصولٍ يختص هو بها.

قال محمد بن عبد الرحمن بن زكري في شرحه لهذه الفترة من كلام المصنف: [والاجتهاد: اقتراح الأحكام. أي استنباطها، واستخراجها بتفريغ الوسع كذلك من أدلتها، أي الكتاب والسنة، وما يُتوصل به إلى فهمها.

دون مبالاة بقائل، إذ لا يقلِّد مجتهدٌ مجتهدًا آخر.

ثم بعد حصول الحقيقة المتقدمة، إن لم يُعتبر أصل متقدم لإمام متقدم.

فالاجتهاد المذكور مطلق.

وإلا بأن اعتبر ذلك فمقيد، كاجتهاد المجتهدين في مذاهب أئمتهم، وهم المتمكنون من تخريج الوجوه التي يبدونها على نصوص أئمتهم في المسائل، فإنهم مُعتبرون لمذاهب أئمتهم، ومقيدون بأصولهم.

وكذا المجتهدون في الفتيا، وهم المتبحرون في مذاهب أئمتهم، المتمكنون من ترجيح أقوال بعضهم على بعض.

المذاهب:

قال المصنف: **(والمذهب: ما قوى في النفس حتى اعتمده صاحبه).**

فالمذهب طبقًا لما قاله المصنف وغيره، وما شهدت له دلالات اللفظ: ما قوى في النفس بأن غلب الظن به، حتى اعتمده صاحبه لذلك.

ولفظه مصدرٌ ميمي أريد به المفعول، إذ هو مذهوبٌ إليه، ولا يصح حمله على اسم المكان إلا بتعسف.

إحالة ووهم:

قال المصنف: **(وقد ذكر هذه الجملة بمعانيها في مفتاح الهداية. والله أعلم).**

والمصنف قد أحال ما ذكره في هذه القاعدة من ألفاظ ومعاني على أبي العباس بن العريف، وهو أحمد بن محمد بن موسى، وقد تحدثنا عنه في القاعدة التاسعة والعشرين، فانظره هناك، والكتاب المنقول منه هو: مفتاح الهداية، وقد وهم البعض فقال: إنه مفتاح السعادة وليس بشيء، فمفتاح السعادة هو لطاش كبرى زادة، وليس لابن العريف فتأمله.

* * *

القاعدة الثانية والأربعون

الإتباع بين الجواز والمنع

لا متَّبَع إلا المعصوم، لانتفاء الخطأ عنه، أو من شهد له بالفضل لأن مزكّي العمل عدل.

وقد شهد عليه الصلاة والسلام بأن: "خير القرون قرنه، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم". فصح فضلهم على الترتيب، والإقتداء بهم كذلك.

لكن الصحابة تفرقوا في البلاد، ومع كل واحد منهم علمٌ – كما قاله مالك رحمه الله – فلعل مع أحدهم ما هو ناسخ، ومع الآخر ما هو منسوخ، ومع واحد مطلق، ومع الآخر مقيد، ومع بعضهم عام، وعند الآخر مخصِّص، كما وجد كثيرًا.

فلزم الانتقال لمن بعدَهم، إذ جمعوا المتفرق من ذلك، وضبطوا الروايات فيما هنالك، لكنهم لم يستوعبوه فقهًا، وإن وقع لهم بعض ذلك.

فلزم الانتقال للثالث، إذ جَمَع ذلك وضَبَطه، وتفقه فيه، فتم حفظًا، وضبطًا، وتفقهًا، فلم يبق لأحد غير العمل بما استنبطوه، وقبول ما أصّلوه واعتمدوه.

ولكل فنٍّ في هذا القرن أئمة مشهورٌ فضلهم، علمًا وورعًا، كمالك، والشافعي، وأحمد، وأبو حنيفة النعمان للفقه.

وكالجنيد ومعروف، وبِشر للتصوف.

وكالمحاسبي وللاعتقادات، إذ هو أول من تكلم في إثبات الصفات، كما ذكره ابن الأثير،والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

وبعد أن تحدث المصنف عن العلاقة بين طالب العلم من جهة، والعلم والمعلم من جهة أخرى، رأي ألا يترك قارئه دون أن يحدثه عن الإتباع في طلب العلم عملاً وتحملاً.

ولما كان الإتباع لفظًا يدل على التقليد والإقتداء، رأى أن يخص الإتباع بحديث يبين فيه جواز اصطناعه والمنع منه.

ونحن قبل أن نسترسل معك رأينا أن نحدثك عن أمرين: حتى لا نقطع عليك تفكيرك ونحن نستعرض ما ورد في هذه القاعدة من معلومات.

وأحد هذين الأمرين نخصصه لذكر ترجمة الرجال على وجه الاختصار الذين ورد ذكرهم في هذه القاعدة.

وثاني هذين الأمرين نخصصه للحديث عن المصطلحات الواردة في هذه القاعدة، ومدلول كل مصطلح منها.

وقد رأينا أن هذه الطريقة أنفع لنا ولك.

وعلى الله قصد السبيل.

رجـال وآثـار:

١- الإمام مالك بن أنس: (٩٣ – ١٧٩هـ = ٧١٢ – ٧٩٥م).

ومن الأعلام الذين ورد ذكرهم في هذه القاعدة: الإمام مالك بن أنس الأصبحي الحميري، أبو عبد الله: إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية. مولده ووفاته في المدينة. كان صلبًا في دينه، بعيدًا عن الأمراء والملوك، وُشِيَ به إلى جعفر عم المنصور العباسي، فضربه سياطًا انخلعت لها كتفه، ووجه إليه الرشيد العباسي ليأتيه فيحدثه، فقال: العلم يُؤتَى؛ فقصد الرشيد منزله واستند إلى الجدار، فقال مالك: يا أمير المؤمنين من إجلال رسول الله ﷺ إجلال العلم، فجلس بين يديه، فحدثه، وسأله المنصور أن يضع كتابًا للناس يحملهم على العمل به، فصنف "الموطأ". وله رسالة في "الوعظ"، وكتاب في "المسائل"، ورسالة في "الرد على القدرية"، وكتاب في "النجوم"، و"تفسير غريب القرآن"،

وأخباره كثيرة.

ولجلال الدين السيوطي كتاب اسمه: "تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك".

ولمحمد أبي زهرة كتاب "مالك بن أنس: حياته، عصره... إلخ".

ولأمين الخولي: "ترجمة محررة لمالك بن أنس".

٢- الإمام الشافعي: (١٥٠ – ٢٠٤هـ = ٧٦٧ – ٨٢٠م).

ومن الأعلام الذين ورد ذكرهم في هذه القاعدة: محمد بن إدريس بن العباس ابن عثمان بن شافع الهاشمي المطلبي، أبو عبد الله: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه نسبة الشافعية كافة.

ولد في غزة "بفلسطين" وحُمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين. وزار بغداد مرتين. وقصد مصر سنة ١٩٩هـ فتوفى بها، وقبره معروف في القاهرة. قال المبرد: كان الشافعي أشعر الناس وآدبهم وأعرفهم بالفقه والقراءات.

وقال الإمام ابن حنبل: ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعي في رقبته منّة.

وكان من أحذق قريش بالرمي، يصيب من العشرة عشرة، برع في ذلك أولا كما برع في الشعر واللغة وأيام العرب، ثم أقبل على الفقه والحديث.

وأفتى وهو ابن عشرين سنة. وكان ذكيًا مفرطًا.

له تصانيف كثيرة، أشهرها كتاب: "الأم" في الفقه سبع مجلدات، جمعه البويطي، وبوبه الربيع بن سليمان؛ ومن كتبه "المسند" في الحديث، و"أحكام القرآن"، و "السنن" و "الرسالة" في أصول الفقه، منها نسخة كتبت سنة ٢٦٥هـ. في دار الكتب، و"اختلاف الحديث" و"السبق والرمي" و"فضائل قريش" و"أدب القاضي" و"المواريث".

ولابن حجر العسقلاني "توالي التأسيس بمعالي بن إدريس، في سيرته:

ولأحمد بن محمد الحسني الحموي المتوفي سنة ١٠٩٨ كتاب "الدر النفيس" في نسبه، بدار الكتب.

وللحافظ عبد الرءوف المناوي، كتاب "مناقب الإمام الشافعي".

وللشيخ مصطفى عبد الرازق رسالة: "الإمام الشافعي" في سيرته.

ولحسين الرفاعي "تاريخ الإمام الشافعي".

ولمحمد أبي زهرة كتاب "الشافعي".

وعلى الجملة فإن سيرة الإمام قد انتشرت على لسان الأنام.

٣- الإمام أبو حنيفة (٨٠- ١٥٠ هـ = ٦٩٩ – ٧٦٧م).

ومن أعلام القاعدة أبو حنيفة، وهو: النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة.

قيل: أصله من أبناء فارس. ولد ونشأ بالكوفة، وكان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء، وأراده عمر بن هبيرة (أمير العراقيين) على القضاء، فامتنع ورعًا. وأراده المنصور العباسي بعد ذلك على القضاء ببغداد، فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أنه لا يفعل، فحبسه إلى أن مات. (قال ابن خلكان: هذا هو الصحيح).

وكان قوي الحجة، من أحسن الناس منطقًا.

قال الإمام، يصفه: رأيت رجلاً لو كلمته في هذه السارية أن يجعلها ذهبًا لقام بحجته!

وكان كريمًا في أخلاقه، جوادًا، حسن المنطق والصورة، جهوري الصوت، إذا حدَّث انطلق في القول، وكان لكلامه دويّ.

وعن الإمام الشافعي: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة.

له "مسند" في الحديث، جمعه تلاميذه، و"المخارج" في الفقه صغير، رواه عنه تلميذه أبو يوسف.

توفي ببغداد وأخباره كثيرة.

ولابن عقدة، أحمد بن محمد، كتاب "أخبار أبي حنيفة".

وللموفق بن أحمد المكي "مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة"، ومثله مناقب الإمام الأعظم" لابن البزار الكردي. وللشيخ محمد أبي زهرة "أبو حنيفة: حياته وعصره وآراؤه وفقهه"، ولسيد عفيفي "حياة الإمام أبي حنيفة "، ولعبد الحليم الجندي "أبو حنيفة".

٤- الإمام أحمد: (١٦٤ – ٢٤١هـ = ٧٨٠ – ٨٥٥م).

ومن العلماء الذين أشار إليه المصنف: الإمام أحمد، وهو: أحمد بن محمد ابن حنبل، أبو عبد الله الهذلي الشبياني المروزي ثم البغدادي، هو الإمام حقًا، وشيخ الإسلام صدقا.

قال النسائي: جمع المعرفة بالحديث والفقه والورع والزهد والصبر.

وله مؤلفات وآثار يتقدمها "المسند".

والرجل قد عاصر محنة القول: بخلق القرآن، وامتنع عن القول بأن القرآن مخلوق، فعُذب وأُذى.

وفي تاريخه أن بعض الأمراء قربوه، وبعضهم أخروه.

ومات معززًا مكرمًا (رضى الله عنه).

٥- الإمام الجنيد: (٠٠ – ٢٩٧هـ = ٠٠ – ٩١٠م).

هو الجنيد بن محمد شيخ الطائفة سبقت ترجمته في القاعدة الرابعة عشر، فلينظره هناك من شاء.

٦- معروف (٠٠٠ – ٢٠٠هـ = ٠٠٠ – ٨١٥م).

هو معروف بن فيروز الكرخي، أبو محفوظ: أحد أعلام الزهاد والمتصوفين.

كان من موالي الإمام علي الرضي بن موسى الكاظم.

ولد في كرخ بغداد، ونشأ وتوفى ببغداد.

اشتهر بالصلاح وقصده الناس للتبرك به حتى كان الإمام أحمد بن حنبل في جملة من يختلف إليه.

ولابن الجوزي كتاب في "أخباره وآدابه".

جاء في سير أعلام النبلاء قوله: [قيل: كان أبواه نصرانيين، فأسلماه إلى مؤدب كان يقول له: قل ثالث ثلاثة، فيقول معروف: بل هو الواحد، فيضربه فيهرب، فكان والداه يقولان: ليته رجع، ثم إن أبويه أسلما] (٤٦٩/١٠).

٧- بشر (١٥٠ – ٢٢٧هـ = ٧٦٧ – ٨٤١م):

هو بشر بن الحارث بن علي بن عبد الرحمن المروزي، أبو نصر، المعروف بالحافي: من كبار الصالحين.

له في الزهد والورع أخبار، وهو من ثقات رجال الحديث.

من أهل "مرو" سكن بغداد وتوفى بها.

قال المأمون: لم يبق في هذه الكورة أحد يُستحى منه غير هذا الشيخ بشر ابن الحارث.

وقال إبراهيم الحربي: لو قُسم عقل بشر على أهل بغداد صاروا عقلاء.

٨- المحاسبي (. . . – ٢٤٣هـ = . . . – ٨٥٧م):

هو الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبد الله: من أكابر الصوفية، كان عالمًا بالأصول والمعاملات، واعظًا مبكيًا، وله تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم.

ولد ونشأ بالبصرة، ومات ببغداد، وهو أستاذ أكثر البغداديين في عصره.

له مؤلفات كثيرة وتصانيف مشهورة.

ومن أقواله: خيار هذه الأمة الذين لا تشغلهم آخرتهم عن دنياهم ولا دنياهم عن آخرتهم.

مصطلحات وتعريفات:

لقد تحدثنا إليك عن الشخصيات الواردة في هذه القاعدة من خلال تراجم على وجه الاختصار.

ونحن الآن نحدثك عن شيء من المصطلحات، ودلالة كل مصطلح لنفس الغرض الذي دفعنا إلى أن نحدثك عن الأشخاص والأعلام، وهو أننا لا نريد أن نقطع عليك فكرك حين تطالع القاعدة وشرحها.

وبالله التوفيق.

النسخ، والناسخ، والمنسوخ:

وأول هذه المضطلحات نريد أن نحدثك عنه، هو: النسخ.

والنسخ في اللغة يقال على معنيين:

أحدهما: النقل من شيء إلى شيء، أو من واقع إلى واقع، ومنه نسخ الكتاب؛ فأنت إذا قلتَ: نسختُ الكتاب، أو نسخت هذه الجملة، أو نسخت هذا الفعل والحدث بمعنى: نقلت أو كتبت، ومنه قول الله تعالى: (**إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون**)

[الجاثية/٢٩] بمعنى نأمر الملائكة الموكلين بهذا العمل أن يكتبوا أعمال العباد في كتب.

وثانيهما: المحو والإبطال؛ فأنت إذا كتبت جملة أو كلمة لم تَرُقْ لك؛ فإن تصرفك أمام هذه الجملة هو أنك تقوم بمحوها، وإلقاء المزيل عليها، والشمس كلما قربت من منطقة الاستواء وتوسطت السماء، وأصبحت مسامتة لرؤوس العباد، فإنها تزيل الظل وتمحوه، والمصباح تضيئه في وقت الظلام فينقض على بعض الظلمة فيمحوها.

والأمثلة كثيرة بما لم يعد خافيًا عليك نظائر ما قلناه.

وفيما قلناه أنت تستطيع أن تقول: نسخ المزيل المكتوب؛ ونسخت الشمس الظل، ونسخ ضوء المصباح بعض الظلمة.

هذا في اللغة.

وأما في الشرع فعلماء الشريعة يدركون أن فيها بعضَ الأدلة يُستنبط منه حكم، وقد ظل المسلمون يعملون بمقتضاه فترة من الزمن، ثم ينزل نصٌ آخر يُستنبط منه حكم مغاير للحكم الأول.

وأنت إذا نظرت إلى هذه الحال، وجدت فيها أن دليلاً جاء متأخرًا، استُنْبط منه حكم أوقف العمل بالحكم الأول؛ بحيث تغير الحال وأصبح العمل بمقتضى الحكم الثاني.

وهذا بمقتضى اللغة يُسمى نسخًا، وهو في حكم الشريعة كذلك.

وأنت إذا تأملت هذه الحال، فبإمكان تأملك أن يكون من زاويتين:

الزاوية الأولى بالنسبة لعلم الله وحكمته:

وأنت هنا تستطيع أن تفهم أن الله عز وجل قد خلق الخلق ويعلم إمكاناتهم وقدراتهم، فهو يكلفهم بأداء عمل معين، أو بتكليفٍ بعينه إلى حين، فإذا ما انقضى هذا الحين، توقف العمل بهذا التكليف بمقتضى تكليف جديد لحكمة يعلمها الله الذي هو العليم الحكيم.

وأنت إذا تأملت مسألة تحويل القبلة، كان تأملك هذا في تحويل القبلة يمثل النظر في مثالٍ يوضح الغامض، ويُفْهِم المبهم.

والزاوية الثانية بالنسبة لحال البشر:

فأنت ستجد أن أمامك حكم استُنبط من دليل يعمل به الإنسان المكلف، ثم جـاءه دليل آخر فيه حكم جديد، فأوقف أو أبطل مستقبلاً العمل بمقتضى الدليل الأول، وما استُنبط منه من أحكام.

والجرجاني يشرح هذه المعاني كلها في كلمات مختصرة، فيقول في تعريفاته: [النسخ في اللغة: الإزالة والنقل.

وفي الشرع هو: أن يرد دليل شرعي متراخيًا عن دليل شرعي مقتضيًا خلاف حكمه، فهو تبديل بالنظر إلى علمنا، وبيان لمدة الحكم بالنظر إلى علم الله تعالى].

ثم يقول بعبارة أخرى: [**النسخ في اللغة:** عبارة عن التبديل والرفع والإزالة، يقال: نسخت الشمس الظل: أزالته.

وفي الشريعة: هو بيان انتهاء الحكم الشرعي في حق صاحب الشرع، وكان انتهاؤه عند الله تعالى معلومًا إلا أن في علمنا كان استمراره ودوامه، وبال ناسخ علمنا انتهاءه، وكان في حقنا تبديلاً وتغييرًا].

والنسخ يستلزم أن يكون هناك ناسخ، وأن يكون هناك منسوخ.

والمتأمل من المفكرين أو المكلفين: يجزم بأنه لا يدرك النسخ في الأحكام، أو الأشياء القابلة للنسخ إلا إذا اجتمع الناسخ والمنسوخ جميعًا.

ومن الصعوبة التي لا تُحتمل أن يكون المنسوخ مع راوٍ من الرواة، والناسخ مع غيره، لا يجمعهما مكان يمكن للمتلقي أن يأخذ منهما جميعًا، على نحو ما سيذكره المصنف في سياق كلامه.

وفي النسخ مباحث وقضايا يطرحها العلماء للنظر، نطالعها في مظانها، والاشتغال بها هنا يصرفنا عن مقاصدنا.

المطلق والمقيد:

ومن الألفاظ المستعملة في هذه القاعدة: المطلق والمقيد.

وهما لفظان كليان أحدهما ضد الآخر من حيث دلالة كل منهما على معناه:

أ – فأما المطلق فهو عند اللغويين: ما يدل على واحد غير معين.

أو قل: هو اسم مفعولٍ من الإطلاق.

ومن معانيه: الإرسال والتخلية وعدم التقييد، يقال: أطلقت الأسير: إذا حللت إساره وخلّيت عنه. كما يقال أطلقت القول: أرسلته من غير قيد ولا شرط. وأطلقت البينة الشهادة من غير تقييد بتأريخ.

وفي اصطلاح العلماء هو: ما دل على الماهية من غير أن يكون له دلالة على شيء من قيودها.

وبعبارة أخرى يمكن أن نقول: إن اللفظ المطلق هو: الذي يدل على موضوعه من غير نظر إلى الوحدة أو الجمع أو الوصف، بل يدل على الماهية من حيث هي، كالرقبة في قوله تعالى: (فك رقبة).

ب – وأما المقيد فهو مقابل للمطلق.

والفرق بينهما: أن المطلق يدل على الحقيقة من غير قيد يقيدها، ومن غير ملاحظة لعدد أو لواحد.

فقوله تعالى: **(فتحرير رقبة)** تدل على المطالبة بعتق رقبة من غير ملاحظة أن تكون واحدة أو أكثر، ومن غير ملاحظة أن تكون مؤمنة أو غير مؤمنة، بل المطلوب عتق ما يسمى رقبة.

هذا هو المطلق.

والمقيد هو ما يدل على الماهية مقيدة بوصف أو حال أو غاية أو شرط.

أو بعبارة عامة مقيدة بأي قيد من القيود من غير ملاحظة عدد، كقوله تعالى: **(فتحرير رقبة مؤمنة)** وهذا مثال المقيد بوصف.

ومثال المقيد بشرط قوله في كفارة اليمين: **(فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام)**، فصيام ثلاثة الأيام مقيد بألا يجد رقبة ولا طعامًا ولا كسوة.

ومثال التقييد بالغاية قوله تعالى: **(ثم أتموا الصيام إلى الليل)** فالصوم مقيد بغاية وهي الليل. فلا يجوز صوم الوصال.

والعلاقة بين المطلق والمقيد موضوعٌ لأبحاث، نستطيع أن نتتبعها في الفقه وأصوله.

غير أننا نقول هنا: أن الحكم والموضوع إن اتحدا فإن العلماء مجمعون على أن المطلق يُحمل على المقيد، ومثاله: الدم الوارد ذكره في موضعين من القرآن.

الموضع الأول في قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به) [المائدة /٣].

وأنت تجد كلمة (الدم) هنا مطلقة على ما عَرفت من ضابط الإطلاق.

أما **الموضع الثاني** فهو في قوله تعالى: **(قل لا أجد فيما أوحي إلى محرمًا على طاعم يطعمه، إلا أن يكون ميتة أو دمًا مسفوحًا، أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به) [الأنعام / ١٤٥].**

فأنت ترى لفظة (الدم) هنا قد قُيدت دلالتها؛ بحيث تدل على الدم المسفوح.

وطبقًا لما ذكرناه تستطيع أن تفهم أن المطلق في الآية الأولى قد حُمل على المقيد في الآية الثانية.

وعليه: فإن الدم غير المسفوح من نحو: الكبد والطحال، لا يشمله حكم التحريم.

وينتهي إلى هنا ما قصدناه من البحث في المطلق والمقيد، ومن أراد المزيد فليطلبه في مظانه.

والذي أردناه هنا هو أن الباحث في الشريعة لابد أن تجتمع لديه نصوص المطلق والمقيد، ليتمكن من تحصيل المعارف على وجهها، وإطلاق الأحكام على قواعدها، فلو تفرق المطلق والمقيد على الرواة، وتعذر بسبب هذا التفرق الجمع بينهما، صعب البحث والفهم أمام الباحث وأمام المتطلع للفهم، كما ستراه بين يديك بعد قليل في عبارات المصنف.

العام والخاص:

ومن الألفاظ التي استعملها المصنف في قاعدته تلك، لفظي: العام، والخاص، وهما متقابلان كما يظهر لك.

وسنحاول أن نلقي الضوء عليهما بعبارة مختصرة على سُنّتنا هنا.

أ – **أما العام** فقد عرفه العلماء المشتغلون بالعلم بأنه: لفظٌ وضع وضعًا واحدًا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له.

فقوله: "وضعًا واحدًا " يخرج المُشْتَرك لكونه بأوضاع.

و "الكثير" يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو.

وقوله: "غير محصور" يخرج أسماء العدد، فإن المائة مثلاً وضعت وضعًا

واحدًا لكثير وهو مُستَغرِق جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور.

وقوله: مُستَغرِق جميع ما يصلح له" يخرج الجمع المُنَكر نحو: رأيت رجالاً، لأن جميع الرجال غير مرئي له، وهو عام بصيغته، ومعناه كالرجال، وإما عام بمعناه فقط كالرهط والقوم.

هذا هو العام.

ب- **أما الخاص** فهو يظهر لك من تعريف العام.

وهو: اللفظ الذي وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد، أي اللفظ الذي يدل على معنى واحد، سواء أكان ذلك المعنى جنسًا: كحيوان، أم نوعًا: كإنسان وكرجل، أم كان شخصًا: كزيد وإبراهيم، فما دام المسمى المراد واحدًا فهو الخاص، وهو قطعي في دلالته باتفاق العلماء.

ومعنى القطعية نفي الاحتمال الناشئ عن دليل.

والأحكام المتعلقة بالعام والخاص، والفهوم المرتبطة بهما، لا تخلص للباحثين إلا إذا اجتمعا بين يديه.

فتأمل ذلك وافقه تكن من الراشدين.

قَرْن:

ومن الألفاظ الواردة في هذه القاعدة كلمة: (قرن)

-وهذه الكلمة من الألفاظ الكلية التي تدل بالاشتراك على أكثر من معنى.

ونحن نريد منها هنا ما تدل عليه من الزمان أو مكافأة النظائر والأشباه. فأنت تقول: قرن الرجل الرجلَ صار له نظيرًا وشبيهًا.

وأنت تقول: عشت قرنًا من الزمان أي حِقبة، واختلفوا في تقديرها. فمن قائل: مائة. ومن قائل: ثمانون. ومن قائل: ثلاثون.

والقول الجامع بين هذه الأقوال أنها حقبة من الزمان.

وقد يفهم القرن بمعنى الأمة أو الجماعة ذات الصلة بين أفرادها.

وقد يقال للقرن: إنه سيد القوم وعظيمهم لما فيه من الرفعة والعلم.

وأقران الرجل أجداده... والمعاني متعددة واللفظ يطلق عليها بالاشتراك.

وقرن النبي ﷺ يصلح أن يكون المراد منه عصره وزمانه كما يصلح أن يكون

قرن النبي ﷺ الذين عاصرون من أمة الإسلام والذين عايشوه في حقبة النبوة وعصرها.

ويجوز أن يكون قرن النبي ﷺ هو واحد أجداده حيث كانوا عظماء في قومهم الواحد بعد الواحد من نحو عبد المطلب وهاشم وعبد مناف وقصي.... الخ.

فإذا قال النبي ﷺ: (**خير القرن قرني**) فسياق القول ومناسبته يوضحان المعنى المراد.

عودٌ على بدء:

لقد توقفنا معك وقفة مشروعة رأينا من خلالها أن نحدثك عن تراجم ما ورد في هذه القاعدة من رجال، وأن نحدثك عما ورد في هذه القاعدة من مصطلحات لها دلالات، قاصدين من كل ذلك ألا نشغلك وأنت تتأمل في موضوع هذه القاعدة عما تتأمل فيه بما هو خارج عنه.

وسواء أراقك ما فعلناه أو خالفتنا فيما فعلناه، فإننا قد عدنا بك إلى القاعدة من جديد، نتأمل سويًا فيما قال الشيخ لنحصّل ما يريد الله أن نحصله، شاكرين لله نعمته علينا.

ضابطة في المتابعة:

قال المصنف: (**لا متّبَع إلا المعصوم؛ لانتفاء الخطأ عنه، أو من شهد له بالفضل؛ لأن مزكّي العدل عدلٌ**).

إن من يتأمل في قول المصنف هذا يجد أن جواز المتابعة في العلم والعمل منحصرة في أمرين:

الأول منهما: أن يكون المتابَع (على صيغة اسم المفعول) معصومًا من الوقوع في الخطأ، ومنزهًا عن مجانفة الخطيئة.

والعصمة من الله عز وجل يمنحها للأنبياء من الأفراد حماية لرسالاتهم من التشكيك فيها، كما منحها لأمة محمد (ﷺ) مجتمعة، حيث قال رسول الله (ﷺ): (لا تجتمع أمتي على ضلالة).

والأنبياء المعصومون يتابعهم أفراد أمتهم ثقة فيهم طمأنينة بما يقولون ويفعلون.

والثاني الذي تجوز متابعته: هو هذا الذي يشهد له المعصوم بالفضل والتميز،

فمن شهد له المعصوم جازت متابعته.

ونحن لسنا في حاجة إلى أن نطيل الحديث عن المعصوم وجواز متابعته، فحاله مُدْرَكٌ بالفطرة، ودعوى جواز متابعته ضرورية لا تحتاج إلى دليل.

الذين شهد لهم المعصوم (ﷺ):

قال المصنف: **(وقد شهد عليه الصلاة والسلام بأن: "خير القرون قرنه، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، فصح فضلهم على الترتيب، والإقتداء بهم كذلك".**

والذين شهد لهم النبي (ﷺ) ثلاث طوائف، أو ثلاثة أجيال في ثلاثة عصور، قد أطلق على أولهم وأكرمهم وأشرفهم: صحابة رسول الله (ﷺ)، أما الجيل الثاني: فقد أطلق عليهم اسم التابعين، وأما الجيل الثالث: فقد أطلق عليهم تابعي التابعين.

وشهادة النبي (ﷺ) قد استودعها هذا القول الكريم، حيث قال: **"خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم"** [أخرجه الإمام أحمد (٣٥٩٤)، من رواية ابن مسعود ولفظه عن عبد الله بن مسعود في البخاري بسنده إليه: أن النبي (ﷺ) قال: **"خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبقُ شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته".**

والحديث في البخاري كذلك بسنده إلى عمران بن حصين (رضي الله عنهما) يقول: **قال رسول الله (ﷺ): "خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم" قال: عمران: "فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثا، ثم إن بعدكم قوما يشهدون ولا يستشهدون"**..... الخ ما قال (البخاري ٦٢ ك فضائل أصحاب النبي (ﷺ) – الأحاديث أرقام: (٣٦٥٠، ٣٦٥١).

وهو في مسلم ٤٤ ك فضائل الصحابة إلى ابن مسعود من ثلاث طرق أحاديث أرقام (٢٥٣٣/٢١٠، ٢٥٣٣/٢١١، ٢٥٣٣/٢١٢) وقال في الرواية الثالثة: ".. فلا أدري في الثالثة أو الرابعة ".

وهو في مسلم كذلك من رواية أبي هريرة حيث روى بالسند إليه. **قال:** رسول الله (ﷺ): **"خير أمتي القرن الذين بُعثت فيهم. ثم الذين يلونهم" والله أعلم أذكر الثالث أم لا. (٢٥٣٤/٢١٣).**

والحديث كذلك جاء في كثير من كتب السنة إلى ابن مسعود وغيره مما لا نطيل

بتتبعه، حيث ثبت القطع بأن المعصوم (ﷺ) قد شهد لهذه القرون الثلاثة بالأفضلية والتميز في الدرجة.

تأملٌ فيما قاله النبي (ﷺ):

ونحن لو قد تأملنا فيما قاله النبي (ﷺ) لوجدناه يركز على أمرين:

أحدهما: الأفضلية، وهي على الترتيب أولاً في الجماعة الذين عاصروه، وشعَّ عليهم من نوره، وشافهوه وجالسوه، وافتدوه بأنفسهم وما يملكون. فليس هناك من ينازعهم هذه الدرجة ممن جاءوا بعدهم، ثم الدرجة الثانية في الأفضلية والرتبة هي درجة هؤلاء القوم الذين التقوا بالصحابة وعاصروهم، وأخذوا عنهم، فهم الواسطة الوحيدة بينهم وبين النبي (ﷺ)، ولهذا القرب النسبي احتل التابعون المرتبة الثانية في الأفضلية، ثم جاء أهل القرن الثالث ليكونوا أبعدَ رتبة من سابقيهم، ولكنهم هم أيضًا قد شهد لهم النبي ﷺ بالأفضلية.

هذا هو أحد الأمرين اللذين اشتمل عليهما كلام رسول الله.

أما **الأمر الثاني** فهو اختيار النبي (ﷺ) لكلمة **(القرن)** يعبر بها.

واختياره (عليه السلام) لهذه الكلمة بأنها إذا أُطلقت على الزمان أفادته، وإذا أُطلقت على الأمة والجماعة في عصر معين لم تُخطئ الدلالة عليها، وإذا أُطلقت على المتميزين من الناس، والذين لهم الصدارة من بين العالمين، صلحت للدلالة على هذه الرتبة من أخصر طريق.

فسبحان من منح نبيه جوامع الكلم.

أما أن يكون القرن دالاً على مدة بعينها من الزمان، فهذا موضع خلاف لا نطيل بذكره.

العلاقة بين الأفضلية والإتباع:

قال المصنف: **(لكن الصحابة تفرقوا في البلاد، ومع كل واحد منهم علمٌ – كما قاله مالك رحمه الله – فلعل مع أحدهم ما هو ناسخ، ومع الآخر ما هو منسوخ، ومع واحد مطلق، ومع الآخر مقيد، ومع بعضهم عام، وعند الآخر مخصّص، كما وجد كثيرًا).**

قد علمنا النبي (ﷺ) أن الأفضلية وامتياز الشخصية، وعلو الرتبة والدرجة،أموز لا تستلزم الإتباع أو التبعية؛ فإن للتبعية أصولاً أخرى، وهي اجتماع أطراف العلم، وحيازة مسائله وأدلته، وأحواله وظروفه بين يدي المتبوع، لا يغيب من ذلك عنه شيء.

والمتتبع لأحوال النبي ﷺ العملية، يجد أنه كان يفرق بين المرتبة والدرجة من جهة، وبين تصدُّر العمل والإمامة فيه من جهة أخرى.

فأنت تراه قد أسند القيادة في غزوة ذات السلاسل إلى عمرو بن العاص، وهو لم يمر على إسلامه إلا وقت قليل، وفي جنده كبار الصحابة، وأصحاب السابقة في الإسلام، من نحو: أبي بكر وعمر، وأبي عبيدة بن الجراح وغيرهم كثير.

وأنت تراه قد أسند قيادة الجيش الخارج إلى بلاد الروم إلى أسامة بن زيد، وهو شابٌ دون العشرين، وفي الجيش ما فيه من كبار الصحابة الذين ذكرنا لك، وغير ما ذكرناهم لك.

إنه لم يعد خافيًا على أحد أن النبي ﷺ قد علم أمته أن الإمامة والقيادة أساسهما الخبرة، والإحاطة، والوعي، أما الأفضلية والرتبة فمعاييرها أدبية، وخلقية، ومكونات في الشخصية، وأمور أخرى من هذا القبيل.

وتطبيقًا لهذه المفاهيم نقول: إن رجال القرن الأول من صحابة رسول الله ﷺ هم أفضل أمة النبي ﷺ على الإطلاق، فقد أخذوا عنه وتابعوه، واتبعوا النور الذي أُنزل معه.

وكل واحد منهم كان يأخذ من النبي ﷺ على قدر طاقته في التحمل، ولغيره غير ما أخذ.

فحين انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وفتحت البلدان، تفرق أصحاب رسول الله (ﷺ) في الأمصار، وكل واحد منهم ينشر ما عنده.

وهنا يمكننا أن نتصور أحد الصحابة وقد تحمل عن النبي ﷺ أمورًا قد نُسخت، وهو على غير وعي بنسخها، وناسخها عند غيره يعمل بمقتضاه، ويُعلِّم على أساسٍ منه دون أنه يعلم أنه ناسخ.

وحين افترق المنسوخ عن ناسخه كان هذا الافتراق عاملاً مؤثرًا في حتمية

الإتباع لهذا الصحابي أو ذاك.

وحين تفرق الصحابة في الأمصار، قد تجد عند بعضهم العام يعمل بمقتضاه، ولا يدري مُخَصِّصه، ومخصِّصه عند غيره.

وقل مثل ذلك في المطلق والمقيد.

وحين عَرضَ للصحابة هذا العارض، قال العلماء: إن أفضليتهم لا يستلزم متابعتهم فيما عندهم، ووجب الانتقال إلى القرن التالي.

ونحن حين نتأمل القرن الذي يليهم – سنجد أنهم أوفر حظًا في مجال العلم من سابقيهم، وإن كانوا أنزل درجة.

فالصحابة قد شُغلوا بالحرب والقتال، بالإضافة إلى تفرقهم في البلدان.

والتابعون قد تهيأ لهم كثير من الهدوء والاستقرار، فجمعوا من العلوم ما تفرق في الأماكن، فاجتمعت لديهم أطراف المسائل من الناسخ والمنسوخ، ومن العام والخاص، ومن المطلق والمقيد.

ومع هذه الميزة العلمية التي توفرت لرجال القرن الثاني، وأصحاب المرتبة التالية لمرتبة الصحابة، فإن هذه الميزة نفسَها لم تُمكِّن لأصحاب هذا القرن أن يكونوا متبوعين، وأن يكون لهم من الناس تبع؛ ذلك لأن جمع المادة وحدها لا يكفي، وإنما لابد مع الجمع من ملكة قادرة على استنباط الأحكام من أدلتها، وإسقاطها على وقائعها بما يُعرف باسم الاجتهاد.

وأنت إذا تأملت في رجال القرن الثاني، لوجدت أنهم وإن كان لهم من هذا الفقه نصيب، إلا أن هذا القسط الذي أُتيح لهم منه لا يكفي لتحقيق التبعية والمتبوعية.

التبعية لفقهاء القرن الثالث:

قال المصنف: **(فلزم الانتقال لمن بعدهم، إذْ جمعوا المتفرق من ذلك، وضبطوا الروايات فيما هنالك، لكنهم لم يستوعبوه فقهًا، وإنْ وقع لهم بعض ذلك.**

فلزم الانتقال للثالث، إذ جمع ذلك وضَبطه، وتفقه فيه، فتم حفظًا وضبطًا، وتفقهًا، فلم يبق لأحد غير العمل بما استنبطوه، وقبول ما أصّلوه واعتمدوه).

تهيأ الجو إذًا للمرتبة الثالثة من الضبط والجمع والفقه، وهي أمور لم تتوفر لطبقة الصحابة لانشغالهم بالحرب والجهاد، ولتفرقهم في البلدان.

وهي أمور لم تتوفر للطبقة الثانية، وإن كان قد توفر لهم منها الجمع والتحصيل، وحيازة أطراف العلم، ولكن لم يتوفر لهم الفقه بتمامه لغياب بعض ظروف الاجتهاد والتفقه، فهم وإن كانوا قد حازوا بعض ذلك، إلا أن غياب الكل عنهم يمنعهم من حيازة مرتبة التبعية.

فخلصت التبعية بتمامها لرجال القرن الثالث وفقهائه، وإن كانوا قد تأخروا في الرتبة عن طبقتي القرن الأول والثاني.

سبلٌ تقسيم الرجال بما لهم من معارف:

قال المصنف: (**ولكل فن في هذا القرن أئمة مشهورٌ فضلهم، علمًا وورعًا: كمالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة النعمان للفقه.**

وكالجنيد ومعروف وبشر للتصوف.

وكالمحاسبي لذلك وللاعتقادات، إذ هو أول من تكلم في إثبات الصفات، كما ذكره ابن الأثير. والله أعلم).

صفَت الأجواء لفقهاءِ هذا القرن، وجُمِعَت لهم أدواتهم، فنهضوا يتكلمون في كل فن، ونشط لكل فنٍ رجاله.

ففي الفقه: الإمام مالك (ت ١٧٩هـ)، والشافعي (ت ٢٠٤هـ)، والنعمان أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ)، والإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ).

وفي التصوف والزهد نبغ: الجنيد بن محمد (ت٢٩٨هـ)، ومعروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ وقيل ٢٠١هـ)، وبشر الحافي (ت٢٢٧هـ).

وفي التصوف والعقائد نشط مثل: الحارث بن أسد المحاسبي (ت٢٤٣هـ).

ذكر الكل وترجم لهم عز الدين أبو الحسن، علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري، الشهير بابن الأثير.

وفي مجال التصوف هذا قال أبو عبد الله بن خفيف: اقتدوا بخمسة من شيوخنا. والباقون سلِّموا لهم حالهم، الحارث بن أسد المحاسبي، والجنيد بن محمد، وأبو محمد رويم وأبو العباس بن عطاء، وعمرو بن عثمان المكي، لأنهم جمعوا بين العلم والحقائق.

* * *

فصل:

«الفقه المذهبي»

توجهت الأمة في عصور متأخرة نسبيًا ناحية الفقه المذهبي، هذه الوجهة التي أدى إليها اتساع رقعة العالم الإسلامي بعد حركة الفتوح النشطة، وهو اتساع أدى بتفرق تلاميذ الصحابة في الأمصار، بل إن الصحابة أنفسهم قد نزح الكثير منهم عن المدينة إلى الأمصار التي فتحت حديثًا.

نشأة المذاهب:

واستنادًا إلى ما ذكرناه بدأت المذاهب تنشأ في الأمصار، كل مذهب منها له أصوله التي تتفرع عليها آراؤه، وله قواعده التي تستند إليها أحكامه.

لقد تكونت المذاهب في الأمصار [وقد ابتدأ الاختلاف في المدائن بتكوين المدارس الفقهية، فكان بالعراق مدرسة فقهية لها منهاج، ثم بالحجاز، ثم بالشام، ثم كان الشيعة لهم مدرستهم، ثم صار بعد ذلك في كل مدرسة رجل بارز يلتف حوله تلاميذ يمدهم بالرواية، والدراية الفقهية، ويخرج المرويات، ويبني عليها، ويدرس الواقعات، ويعطيها أحكامها، فكان بالكوفة شيخ القياس أبو حنيفة، وكان بالمدينة شيخها مالك، وكان بالشام شيخه الأوزاعي، وكان بمصر الليث بن سعد، ثم جاءت الطبقة الثانية فكان الشافعي وأحمد وداوود، وتتابع من بعدهم الاجتهاد، ثم الانحياز المذهبي، فأصبح المجتهد لا يجتهد اجتهادًا مطلقًا، بل يجتهد في دائرة مذهبه، ثم انتقل الاجتهاد في دائرة أصول المذهب إلى التقييد بآراء الإمام، مع الاجتهاد فيما لم يرو فيه نص في المذهب، ثم صار من بعد ذلك إلى التقييد بآراء المجتهدين في المذهب والتخريج عليها، ثم إلى الوقوف عندما انتهى إليه السابقون، إذ يقفون عندها لا يعدونها] (١).

اختلاف الأئمة نعمة:

لقد سار الفقه المذهبي كما ترى إلى مضايق تضم كل ضائقة منها مذهبًا من

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية – الإمام محمد أبو زهرة . ط / دار الفكر العربي – ص ٢٨١ بدون .

المذاهب على منهج صاحب المذهب، أو على منهج أحد المجتهدين فيه.

وظاهرة الانحياز على هذا النحو قد توحي للبعض أننا أمام لونٍ من الخلاف قد يضر بالدين إذ الحق واحدٌ لا يتعدد، وهو بوحدته تلك لا يسع هذه الآراء.

ونحن نريد أن نطمئن هؤلاء الذين وقعوا تحت وطأة القلق، وظنوا أن خلاف الأئمة ليس من الدين في شيء.

أما شبهة القوم في أن الحق واحدٌ لا يتعدد، فهذه مسألة فيها حق وفيها باطل.

والحق في هذه المسألة، هو أن الحقيقة واحدة لا تتعدد، فمن نالها فقد نالها، ومن لم يدركها فقد أخطأ.

وأما الباطل الذي حكم الشرع ببطلانه، فهو أن من اجتهد ولم يدرك الحق فقد جافته الشريعة وأقصاه الدين، وطرده الشرع من حظيرته، وقذف به خارج نطاقه.

إن هذا وأمثاله باطل، وأن الشارع هو الذي حكم ببطلانه من خلال نصوصه من ناحية، ومن خلال التطبيق العملي للنبي (ﷺ) من ناحية أخرى.

أما النص ففي قوله تعالى: **(يا أيها الذين آمنوا لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم) [المائدة / ١٠١].**

وفي هذا النص الكريم ما يفيد أن الشريعة يتسع صدرها لمن اجتهد وأخطأ؛ فمن اجتهد وأخطأ فله أجر.

وأنت لا يغيب عنك أن الخطأ شيء وأن الخطيئة شيء آخر.

والآية التي ذكرناها تتحدث عن الخطأ في إدراك الحقيقة؛ فمن أخطأ في إدراك الحقيقة في بذل المجهود فهو في محل العفو (عفا الله عنها). وهو في محل العفو لأن الله عز وجل (غفور حليم).

وفي تطبيقات السنة ما وجه النبي (ﷺ) أصحابه إليه بعد أن منَّ الله عليه وعلى أصحابه بالنصر يوم الأحزاب، وأمره أن يتعامل مع الخونة من يهود بني قريظة، لقد قال النبي ﷺ لأصحابه يومها: **" لا يصلينّ أحدكم العصر إلا في بني قريظة"**، ثم أدركهم الوقت في الطريق، فمنهم من التزم بالنص فغربت الشمس قبل أن يصلي ثم صلى العصر قضاءً في بني قريظة، ومنهم من اجتهد فحمل كلام النبي (ﷺ) على

أنه قد أراد منهم أن يجدّوا في السير فصلى العصر في وقتها ولم يعلق النبي ﷺ بشيء على هذا ولا على ذاك، إذ من أدرك الحقيقة فقد أدركها، ومن لم يدركها فهو في محل العفو على مقتضى النص الشرعي (والكل دين).

إننا نحب بذلك أن نطمئن من أصابهم القلق وسيطر عليهم بعد أن اشتبه الأمر عليهم على نحو ما قالوه، ونريد أن نزيد الأمر بيانًا فنقول: إن اختلاف الأئمة في عرف العقل والعادة وعلى مقتضى الشرع إنما هو نعمة، وإن شئت فقل: إنما هو رحمة، وما ذلك إلا لأن البحث العلمي لا يكون في مساره الصحيح إلا إذا تمكن العالم من السيطرة على جميع زوايا الموضوع ونظر منها جميعًا، وهو لا يتمكن وحده من النظر من جميع الزوايا، إذ هو يحتاج إلى من يعينه على ذلك.

وتعدد الآراء وتنوعها في كل مسألة تحتمل الرأي يلقي بالأضواء على زوايا المسألة.

ومن هنا. ومن هنا فقط يتمكن المجتهد الذي يملك أدواته، ويسيطر على ملكته، ويتنزه عن الانحياز وهو يرجو رحمة ربه، أن يلتقط من بين هذه الآراء الرأي الذي يؤيده الدليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس.

وهو يستطيع أن يلتقط من الآراء الرأي الذي يندرج تحت مقصد من مقاصد الشريعة لا يعارضه دليل من أدلتها.

وهو يستطيع أن يلتقط الرأي الذي يحكمه نصٌ عام من نصوص هذا الدين.

والفقيه المتميز لا يدرك ذلك في كماله وصفائه إلا عند تعدد الآراء وتنوعها في كل مسألة تحتمل هذه التعددية.

والشرع لم يسمح بذلك، بل إنه لم يدفع أتباعه إليه إلا لعلم المشرع بما فيه من خيرية.

وهذا الملمح كله قد وقف عليه المتأخرون كما أدركه القدماء.

ومما قالوه تأكيدهم على أن [اختلاف الآراء في الفروع الفقهية لا يدل على انحراف في الدين، ما دام لم يخرج عن المقررات الشرعية المجمع عليها من السابقين، ومن جاء بعدهم، بل إن الاختلاف ما دام أساسه طلب الحق يفتح للناس باب التوسعة على الناس فيما يختارون، ويفتح للعقول الطريق للاختيار الصحيح،

فإنه من وسط اختلاف الآراء، وتعرف أوجه النظر فيها، ينبلج نور الحق ساطعًا بينًا واضحًا.

ولقد كان كل إمام من أئمة الاجتهاد حريصًا على أن يعرف أقوال المختلفين، وكان الإمام أبو حنيفة يقول: أعْلَمُ الناس، هو أعلمهم باختلاف الناس، فإن العلم بأقوال العلماء في قضية تتنازعها الأنظار يكشف الحق لمن يكون قادرًا على النظر وفحص أساليب الاستدلال ومناحيه، وتعرف ضعيف الدليل وقويه، وهو نظر للأمر من كل وجوهه، ومن ينظر للأمر من كل وجوهه يكون أقدر على الحكم فيه بالصواب، أو الخطأ.] (١).

حقيقة مقررة:

وإذا كان اختلاف الأئمة رحمة أو نعمة فإنه من حقنا أن نعلم هذا المجال الذي يمكن أن يقع الخلاف فيه؛ فإن الدين له إطاره العام الذي يضم داخله كل أتباعه فمن خرج عن هذا الإطار لا يجوز أن يقال له إنه: متدين. أو إنه مُسْلِم.

والدين له نصوصه الشرعية قطعية الثبوت وقطعية الدلالة. والدين له عقيدته التي هي المعبر الحقيقي عن الإيمان؛ فمن التزم بها فقد آمن، ومن خرج عن إطارها فقد كفر، والدين له شريعته وللشريعة أصول جاءت بها النصوص التي هي قطعية الثبوت، وقطعية الدلالة كوجوب أن يشهد المرء أن لا إله إلا الله وأن سيدنا محمدًا رسول الله ﷺ وأن يقيم الصلوات الخمس وأن يؤدي الفرض الواجب عليه من الزكاة وأن يصوم شهر رمضان، وأن يحج البيت إن استطاع إليه سبيلاً، وأن البيع حلال والربا حرام وأنه لا طريق إلى إثراء النوع بأفراده إلا الزواج وملك اليمين بشروطه، وأن الحدود أمور مقررة... الخ.

الآن وقد اتضحت هذه المسائل التي سقناها أمثلة ونماذج ولها في الحقيقة نظائر وأشباه فهل ما ذكرناه منها وما لم نذكره يمثل مجالاً للاختلاف؟.

لقد أبصر الصبح لذي عينين حيث إن هذه الأمثلة تُعَد أضواءَ ساطعة يجلو بها الموقف ويتضح بها المقام.

---

(١) السابق ص ٢٨١ ، ٢٨٢.

وهذه الأمثلة ونظائرها لا يجوز أن تكون محلاً للاجتهاد فضلاً عن أن تكون مجالاً للاختلاف.

وما كان لعالم أو فقيه أن يخالف هذا الذي ذكرناه في قليل أو كثير.

ويتضح من هذا كله مجال الاختلاف الذي رأى الفقهاء جواز الاختلاف فيه وهو في الفروع التي لم يتضح حكم الشريعة فيها أو فيما ضمنته المصالح المرسلة على ضوابط المصالح المرسلة.

وفضيلة مولانا الإمام "محمد أبو زهرة" قد لمس هذه الجزئية بلطف وأشار إليها بما يشبه الحزم فقال: [لم يكن الاختلاف في الفروع في أصل مجمع عليه، ولا في أمرٍ من مقررات الإسلام الثابتة التي لا يجوز الاختلاف فيها إنما كان الاختلاف المذهبي في الفروع فيما وراء هذه المقررات وهي ما علم من الدين بالضرورة، ككون فرائضِ الصلوات خمسًا، وكون الاستقبال في الصلاةِ إلى البيت الحرام، وأركان الصلاة، وفريضة الصوم والزكاة والحج ومقادير الزكوات، وغير ذلك من الأمور التي تعتبر إطار الإسلامِ الذي لا يُعَدُّ مسلمًا من لم يكن في داخله، ومن هذا: المحرمات في النكاح، والمقادير في المواريث، وغيرها مما هو ثابت في القرآن الكريم ثبوتًا لا مجال للريب فيه، ولقد قرر العلماء أن هذه الأمور ثابتة بالإجماع الذي يخرج من الدين من ينكرها.

وإذا كان الاختلاف في غير هذه، فما موضوعه؟ وما سببه؟.

فنقول: إن الاختلاف في الأمور الجزئية التي تتجاذبها الأنظار، ولم يثبت بدليل قطعي الحكم فيها، وكان ذلك في موضوعات مختلفة، وفي نواحٍ من الاستدلال متباينة، والاجتهاد في كلها صواب ولو أدى إلى خطأ، وقد ورد أن النبي (ﷺ) قال: "للمجتهد إذا أصاب أجران وإن أخطأ فله أجر واحد" وقد علَّمنا النبي (ﷺ) أن المجتهد يتعرض للخطأ، وهو غير مُلاَم إذا استفرغ الجهد، ولم يَدَّخِر وُسْعًا، فقد كان (عليه الصلاة والسلام) يجتهد على الراجح، وقد كان إذا أخطأ نبهه الله سبحانه وتعالى إلى الصواب، لأن كلامه (عليه الصلاة والسلام) شرع، فلا يمكن أن يُقر على خطأ "[1].

---

(١) السابق ص ٢٨٢.

وهكذا يتبين لنا أن الأئمة عندما يبحثون في هذا الدين لاستخراج الأحكام من أدلة الشريعة فيه، فإن هذا البحث يعد دنيا، أو من الدين.

كما يتبين لنا أن الأئمة عندما يختلفون فيما يجوز الاختلاف فيه، فإن اختلافهم هذا نعمة يُثرى العلم والمعرفة، واختلافهم هذا رحمة يُضفي السعة ويمنحها لجميع المكلفين.

كما يتبين لنا أن اختلاف الأئمة إنما يكون في الأمور الفرعية، وهو اختلاف مشروع فمن أصاب الحقيقة فيه فله أجران، ومن أخطأ فهو في منطقة العفو وله أجر واحد.

وفي جميع الحالات فإن الاختلاف صواب، والاجتهاد أمر مشروع.

ونحن نحب لك أن ننتقل إلى الواقع لكي تنتخب لنفسك مثالاً من أمثلة جهابذة الأمة وهم كُثر، ترى من خلاله كيف كان الاجتهاد، وكيف كان كل مجتهدٍ مالكًا لأدواته؟!.

* * *

تحرير المصطلحات أمان من الزلل

المذهبية اللفظ والحقيقة

في هذه الأيام التي نحياها وفي الأيام القليلة التي قد سبقتها، رأينا أنفسنا داخل معركة شرسة غامضة المسالك، وَعرة التضاريس.

ولقد كُتب على مثقفي الإسلام أن يكونوا هم الطرف الوحيد الممثل للعالم الإسلامي الذي يتحتم عليه أن يخوض غمار المعركة.

وهذه المعركة المستحدثة هي معركة المصطلحات الجديدة، وهي مصطلحات تختلف مدلولاتها باختلاف أوطان نشأتها وأماكن ظهورها ومنبتها.

وخطورة هذه المصطلحات لا تظهر بجلاء ووضوح إلا حين تهاجر من وطن إلى آخر، وإلا حين تهاجر من نظام إلى آخر، وإلا حين تهاجر من ديانة إلى ديانة أخرى.

ونحن هنا في العالم الإسلامي قد ابتلينا بآثار هجرة المصطلحات إلينا، حين استعملها بعض مثقفينا على وجهها، وبمعناها الذي تحمله وهي قادمة من موطنها لا يتسع صدرها للتنازل عنه بالانتقاص منه أو الإضافة إليه.

وبعض علمائنا قد أعجبهم جَرْس هذه المصطلحات دون أن يلتفتوا إلى الظلال التي تُلقي بها معانيها وألفاظها.

فمنهم من استعمل مصطلح (الفكر) فوضعه عنوانًا لمقالاته أو بعضها، ووضعه عنوانًا لمؤلفاته أو بعضها.

ومنهم من استعمل مصطلح (التصور الإسلامي) ووضعه عنوانًا لبعض مؤلفاته التي تضم حشدًا من القضايا التي بحثها.

ومنهم من استعمل مصطلح (الأيديولوجية) هكذا بلفظها الأجنبي، وأدرجها في تعبيره للدلالة على جانب من الجوانب الإنسانية، أو الأصولية الكلية في نطاق الإسلام.

وهؤلاء العلماء لم يتطرق إلى مقاصدهم الشك عند الإنصاف، وإن كان اضطراب الدلالة، وإيحاءات الظلال، قد تركت بصمات غير مرغوب فيها على

شخصيات بعض القراء.

الأمر الذي يفرض علينا ولا شك ألا نقتحم موضوعًا من الموضوعات التي يعالجها ديننا الإسلامي، إلا إذا حددنا تحديدًا تامًا المراد من المصطلح الذي نريد أن نستعمله على وجه الدقة مراعاة للأمانة في نقل الموضوع، ومراعاة للحرص الواجب مراعاته على شخصية القارئ وماله من إمكانات في التلقي، وماله من قدرات على الاستيعاب.

المذهب والمذهبية:

ونحن لا نريد الآن أن نعالج قضية المصطلحات من خلال المعركة المثارة، وإنما الذي نريده هو مجرد التنبيه إلى هذه المعركة، أسبابها ونتائجها، وآثارها في حالتي الهزيمة والنصر.

أما الذي نريده الآن وعلى وجه التحديد، هو أن نحدد معني المذهب والمذهبية لما له من صلة بحديثنا اليوم، ولما له من وضعه التاريخي لدى أسلافنا في استعمالهم القديم، حيث كان المذهب يستعمل وله دلالة مختلفة نوعًا ما عن تلك الدلالة التي تحوّل إليها مرتبطًا بها في مصطلح استقر عليه الفلاسفة والعلماء المعاصرون في هذا الزمان.

المذهب في عُرف القدماء واصطلاحهم:

لقد عرّف المسلمون القدماء كلمة (المذهب) وما تدل عليه، واستعملوها فيما أدركوه منها.

والذي أدركه القدماء من هذه الكلمة هو: أنها إذا ما أُطلقت دلت على: المنهج في فهم الدين، وهي بذلك قد استعملت عند القدماء استعمالاً يدل على لونٍ من التوجه قد بنى على مجموعة من القواعد الخاصة التي تساعد على الإدراك والاستنباط في مجال معين.

ومن أجل ذلك فإنه لم يكن عند القدماء من مانع في إطلاق (المذهب) على طوائف متعددة إطلاقًا خاصًا، فأصبح في الإسلام – أو بالأحرى في العالم الإسلامي– مذاهب شتى: [بعضها موصول بالسياسة كالخوارج، والشيعة، والسنة؛ وبعضها موصول بالمنطق العقلي كالمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية؛ وبعضها

موصول بالفقه واستنباط الأحكام الشرعية كالمالكية، والشافعية، والحنفية، والحنابلة، والإمامية، والظاهرية، والإباضية] [١].

وهذا الاستعمال الأخير هو الاستعمال المشهور والشائع في أوساط العلماء.

وإذا أردنا أن نخص هذا النوع من الاستعمال بشيء من الحديث، قلنا: إن هذه الكلمة قد مرت بمراحل عدة لتنتقل دلالتها من المادي إلى المعنوي، بحكم تطورها من المعنى الوضعي إلى المعنى الاصطلاحي.

وهذا الذي قررناه هو الذي أكد عليه العلماء المشتغلون بدلالات الألفاظ.

فابن منظور يقول في إشارة إلى الدلالة الوضعية: (والمذهب: المعتقد الذي يُذهب إليه؛ وذهب فلان لِذَهَبِه، أي: لمذهبه الذي يذهب إليه) [٢].

وفي الشرقاوي على التحرير إشارة إلى تطور الكلمة من الدلالة اللغوية إلى أن استقرت دلالتها عندما عرفه العلماء من دلالة الكلمة على المذهب الفقهي قال: [... فالمذهب في الأصل اسم لمكان الذهاب. أطلق وأريد به هنا الأحكام تشبيهًا لها بالطريق الحسي بجامع مطلق التردد في كلٍ، وإن كان في الأول تردد أقدام، وفي الثاني تردد أذهان، فهي استعارة تصريحية تبعية لجريانها في المصدر أولاً، بأن شبه اختيار الشافعي مثلاً بالسلوك واستعير اسم السلوك وهو الذهاب للاختيار، واشتق منه مذهب بمعنى مختار أي أحكام مختارة ويصح أن يكون مجازًا مرسلاً بمرتبتين بأن استعمل المذهب في مطلق ما يتوصل به معقولاً أو محسوسًا، ثم انتقل منه للمعقول بخصوصه وهذا كله بحسب الأصل ثم صار حقيقة عرفية وهجر فيه المعنى الأصلي] [٣].

ملاحظة لا يجوز تجاوزها قبل الفصل في موضوعها:

ولعل ما انتهينا إليه مؤخرًا يكون فيه مدخل للتشويش على العامة من بعض

---

(١) الموسوعة الثقافية – ط / القاهرة ٩٧٢– مطابع دار الشعب . بإشراف د/ حسين سعيد ص٩٠٤.

(٢) ابن منظور – لسان العرب – مادة – ذ هـ ب –

(٣) انظر الشرقاوي على التحرير – الشيخ/ زكريا الأنصاري – ج١ ص ٢٦ – ط/ دار إحياء الكتب العربية – بدون.

الشانئين على الإسلام.

وذلك حين يقول قائل: إن هذه المذاهب حين تحولت إلى منارات للتقليد، صادرت على المسلمين حق الحرية، وهي مصادرة غير مبررة؛ ذلك أن الدين في حقيقة أمره سهل التناول قريب المنال.

وهذه النغمة قد سمعناها كثيرًا ممن يعلمون وممن لا يعلمون على السواء.

ولقد شمَّر العلماء عن سواعدهم لردّ هذه الفِريَة معتمدين:

أولاً: على أن الجمع بين أدلة الشريعة المحدودة والوقائع المستحدثة بغير حدود يحتاج إلى منهج قويم يقوم باستخدامه رجال أفذاذ.

فالذين يطيقونه لا يجوز لهم التقليد، والذين لا يطيقونه يجب عليهم أن يسلموا قيادهم إلى من يثقون فيهم يهدونهم الطريق.

ولقد لاحظ صاحب "دائرة معارف القرن العشرين" هذا الذي ذكرناه وأشرنا إليه يشفعه بنقول من شواهد التاريخ بعد أن حلل الفكرة، وقد أخذ نفسه فيما نقله- بالصحة- وفيما حلله- بالدليل- قال: [... يذهب أكثر الذين لا يعرفون الإسلام إلى أن هذه المذاهب الأربعة مثلها كمثل الفرق المذهبية عند غيرنا ويتخيلون أن أولئك الأئمة الأربعة أتوا بمذاهبهم والزموا الناس اتباعها بنوع من السطوة والحال أنهم كانوا أفرادًا من العلماء كغيرهم وكان بإزائهم من رجال العلم من يقول بغير قولهم، بل ويثبت لهم خلاف ما يذهبون إليه من الأصول ولم يهجس بخاطر واحد منهم هاجس بإلزام أحد من المسلمين بإتباع مذهبه وإنما بقيت مذاهبهم دون بقية المذاهب لفضيلة فيها وكثرة من نشر أقوالهم، ولأجل أن تدرك مقام هؤلاء الأئمة من التواضع والبعد عن إلزام أحد بإتباع مذاهبهم، ننقل لك نبذًا من أقوالهم لتتحقق أن الإسلام مبناه حرية الفكر واستقلال الإرادة.

كان الإمام أبو حنيفة يقول: "حرام على من لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي".

وكان إذا أفتى يقول: "هذا رأي أبي حنيفة وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاءنا بأحسن منه فهو أولى بالصواب".

وكان الإمام مالك إذا استنبط حكمًا يقول: "لأصحابه انظروا فيه فإنه دين وما من أحد إلا ومأخوذ من كلامه ومردود عليه إلا صاحب هذه الروضة" يعني

رسول الله (ﷺ).

وقال الإمام الشافعي للربيع: " يا أبا إسحق لا تقلدني في كل ما أقول وانظر في ذلك لنفسك فإنه دين".

وقال الإمام أحمد: " انظروا في أمر دينكم فإن التقليد لغير المعصوم مذموم وفيه عمى للبصيرة".

هذه أقوال من وضعوا المذاهب الأربعة ومنها يتضح مقام حرية الفكر في الإسلام وإن آنست من بعض المتأخرين جمودًا فسوف يزول مع توالي الزمان، والله ولي الإحسان] (١).

ولا يغرنَّك وهمُك، أو يقودك نقص إطلاعك أو يذهب بك ذاهب من الشنآن عندما تقرأ هذه النصوص- منسوبة إلى أصحابها- فتقول تجرئًا: " إن إتباع المذاهب الأربعة كفر وضلال " لأنه ما من نص وقعت عليه عيناك إلا وهو متعلق بالذين يملكون أدوات الاجتهاد على ما نبهناك سلفًا. فتأمله ولا تعجل.

ولعل ما انتهينا إليه من كلام العلماء في تطور مدلول كلمة "مذهب" هو على الإجمال أن كلمة "مذهب" تعني: "مطلق ما يتوصل به، معقولاً، أو محسوسًا".

وهذا ما اعتمده أصحاب المعاجم الفكرية الحديثة على نحو ما جاء في المعجم الفلسفي قال: [المذهب: الطريق، والمعتقد الذي تذهب إليه] (٢).

وظل هذا المصطلح متداولاً بين المسلمين وله هذه المفاهيم في عصور متوالية إلى الآن.

غزوٌ وتشويش:

ومع وجود هذا المصطلح مسيطرًا بمعناه وظلاله في الأوساط العلمية إلا أنه في عصور الانفتاح بدأ المذهب يزحف علينا من بيئات غريبة عنًّا في ثقافتها، وفي ديانتها، وفي مصطلحاتها.

---

(١) محمد فريد وجدي (دائرة معارف القرن العشرين) مادة – ذ هـ ب – .

(٢) جميل صليبا – المعجم الفلسفي – ج٢ ص ٣٦١ – ط / دار الكتاب اللبناني – بيروت . الأولى ١٩٧٣م.

وجاء المصطلح الجديد بمفهومه وظلاله وألَحَّ به أُناس علينا من غير أن يقدموا لنا معناه الجديد الذي يرتبط به وظلاله التي تتبعه فأصبح الناس لا يفهمون عن هؤلاء الكاتبين عندما استعملوا هذا المصطلح يصفون به جوانب هامة في الديانة الإسلامية؛ الأمر الذي استلزم أن نعيد ما ذكرناه من وجوب لفت النظر إلى تحديد معاني المصطلحات مقترنة بها في أماكن استعمالها، وأن يأخذ كل كاتب نفسه بما أوضحه من تلك المعاني المرتبطة بمصطلحاته.

ومن ناحية أخرى فإنه ينبغي على القارئ ألا يرد على الكاتب ما أخذ نفسه به من استعمال المصطلح الذي أوضح معناه وظلاله، وألزم نفسه بما أوضحه من المعنى وبما بينه من الظلال.

وإن كاتب هذه السطور ليرى نفسه وقد وجب عليه أن يشير إلى المذهب، وأن يشير إلى معناه وظلاله حين استعمل هذا المذهب باعتباره مصطلحًا في البيئات غير الإسلامية.

* * *

القاعدة الثالثة والأربعون

في استكمال تحرير ضوابط الإقتداء

إعطاء الحكم في الخصوص لا يجري وجهه في العموم، كالعكس.

فتزكية القرن قضاء على الكل، بخلاف حديث: "طائفة من الأمة" ولذلك اعتبرت بأوصافها دون جملة أفرادها، فكانت التزكية فيها أخص.

[فلزم التوقف في الثاني على أكمل وصفه بخلاف الأول، وإن كان أولى. والله أعلم].

* * *

الشــرح

- - - -

هذه القاعدة صلتها بالقاعدة التي قبلها صلة الشيئين لا يــستغني أحــدهما عــن الآخر.

وأنت أيها القارئ على رأس أمرك إما أن تعتبر هذه القاعدة التي نحن بصددها بمثابة الاستدراك على ما عساه أن يُفهم خطأ من القاعدة التــي ســبقتها، وإمــا أن تعتبرها بمثابة الموضح للمعنى الذي فهم من القاعدة السابقة، وإما أن تعتبرها مكملة لما سبق.

ولا ضير عليك في هذا الاعتبار أو ذاك.

حديث وبيــان:

والأمر لا يتضح هنا إلا بذكر كلام لرسول الله (ﷺ) فقارن بينه وبــين كــلام أثبتناه عنه في القاعدة السابقة.

ونحن سنجمع روايات حديث صدر عن رسول الله (ﷺ) هو موضــوع هــذه القاعدة.

أخرج البخاري في صحيحه قال: (باب قول النبي (ﷺ): **"لا تزال طائفــة مــن أمتي ظاهرين على الحق وهم أهل العلم"**).

وأورد في الباب حديثين فثبت الأول منهما. قال: [حدثنا عبيد الله بن موسى عن إسماعيل عن قيس عن المغيرة بن شعبة عن النبي (ﷺ) قال: **" لا تزال طائفة مــن أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون"**]. (ك الاعتصام بالكتاب والــسنة ٩٦/ب ١٠/ح ٧٣١١ / السلفية ج١٣ ج٢٩٣).

وللحديث في مسلم روايات:

قال: [حدثنا سعيد بن منصور وأبو الربيع العتكي وقتيبة بن سعيد. قالوا: حــدثنا حماد (وهو ابن زيد) عن أيوب عن أبي قلابة عن أبي أسماء عن ثوبان قال: قــال رسول الله (ﷺ): **" لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يــضرهم مــن خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك"**]. وليس في حديث قتيبة: ["وهم كذلك"].

[وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة. حدثنا وكيع ح وحدثنا ابن نمير حدثنا وكيع وعبدة. كلاهما عن إسماعيل عن أبي خالد ح وحدثنا ابن أبي عُمر (واللفظ له)، حدثنا مروان (يعني الفزاري) عن إسماعيل عن قيس عن المغيرة. قال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: **"لن يزال قوم من أمتي ظاهرين على الناس، حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون"]** [ك ٣٣/ب ٥٣ /ح/١٩٢٠، ١٩٢١).

[حدثنا منصور بن أبي مزاحم حدثنا يحيي بن حمزة عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر أن عمر بن هانئ حدثه، قال: **سمعت معاوية على المنبر يقول: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: "لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس"]**.

والحديث في الطبراني إلى معاوية بألفاظ متقاربة (المعجم الكبير ح/٧٥٥ – ٣٢٩/١٩).

إجمال:

في هذا الحديث برواياته، وتعدد طرقه ورواته شهادة من النبي (ﷺ) إلى طائفة من أمته لا يخلو منها عصر ظاهرة على الحق لا يضرهم من خالفهم، ولا ينال منهم من عاداهم إلى أن يأتي أمر الله.

والعلماء يختلفون على محل الشهادة من رسول الله (ﷺ) من زوايا عدة.

فهم يختلفون حول هذه الطائفة ما لقبها.

والبخاري يرى أنهم أهل العلم، وسجل ذلك في ترجمته للباب.

وبعض رجال أهل الحديث يرون أنهم أهل الحديث دون سواهم، ومن ألفاظ بعضهم قوله: **"إذا لم يكن المراد بهذه الطائفة أهل الحديث، فمن غيرهم؟! "**.

وأهل الفقه يرونهم في الفقهاء

وعند أهل التدين الحركي حصرهم في المجاهدين.

والنووي يرى أن هؤلاء لا يجتمعون في جماعة لها صفة الجماعة من تنظيم وأمير، وإنما هم أفراد يحددهم الوصف، وهم منتشرون في الأمة، سلمت قلوبهم، وسلم توجههم إلى الله.

ونحن نحيل إلى ما ذكره النووي وهو قريب مما ذكرهم الإمام البخاري.

تذكير في كلمات:

إذا علمت هذا فإنه من الواجب علينا أن نذكرك بما عساه أن يكون قد شغلك عنه شاغل.

وهذا الذي نريد أن نذكرك به هو أن المصنف بصدد معالجة جواز الاتباع.

وهو في معالجته تلك قد ذكر لنا أن الإتباع يجوز في حالتين:

أحدهما: أن يكون المتبوع معصومًا، وهم الأنبياء.

وثانيهما: أن يكون المتبوع قد شهد له المعصوم.

وشهادة المعصوم متنوعة.

أولها: شهادته (ﷺ) للقرون الثلاثة الأول؛ "فخير القرون قرنه، ثم الذي يليه، ثم الذي يليه" على ما علمت.

وهذه الشهادة من النبي (ﷺ)، مدارها في كل عصر على أساسٍ يصعب تكراره، إن لم يكن مستحيلاً.

فالشهادة للقرن الأول مبناها على الصحبة لرسول الله ﷺ.

وللصحبة ضوابطها.

ومن أخص خواصها رؤية المؤمن للنبي على محبة له وطاعة.

وبعد أن التحق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى يصعب تحقق الصحبة.

وفضيلة القرن الثاني مدارها على رؤية الصحابي في إطار محبة النبي ﷺ ومحبة أصحابه، ومتابعة لما جاء به النبي ﷺ وانتقل عن طريق الصحابة إلى الجيل التالي.

فلما التحق آخر صحابي بالرفيق الأعلى غاب هذا الأصل، وغاب بغيابه المدار الذي دار عليه الإتباع للصحابة الذي هو فضيلة القرن الثاني.

وفضيلة القرن الثالث مداره على رؤية التابعين عل الضوابط سالفة الذكر، وبغياب آخر تابعي أُغلِق باب الزيادة في عنصر تابع التابعين.

ويظهر لك مما سبق أن النبي (ﷺ) حين شهد للقرون الثلاثة، قد جاءت شهادته كلية، وهي بكليتها صار الحكم فيها عامًا وشاملاً للجميع.

غير أن بعض العلماء تساءل عما إذا كان الحكم هنا جَمْعيّ، أو جَمِيعي.

فمن قال: إن الحكم جمعي، فقد رأى أن الأفضلية للأغلب، ويخرج منهم العصاة.

ومن قال: إن الحكم جميعي، رأى أن الأفضلية للكل، فتشمل حتى العصاة؛ ويبقى الفرق بين العصاة وغيرهم في عنصر الكمال، حيث يكون بعضهم أكمل من بعض مع توفر الأفضلية للكل.

الحكم للخصوص والعلاقة بينه وبين الحكم للعموم:

وكاتب هذه السطور يرى أنه كان من اللازم الازب أن يذكر قارئيه بما كان قد قيل في القاعدة سالفة الذكر، فنقل ما كان فيها من معلومات من هامش الشعور إلى بؤرته، يساعدنا كثيرًا في فهم ما نحن آخذين في بيانه.

وما نحن آخذون في بيانه هنا، هو هذه الطائفة التي شهد لها رسول الله ﷺ بالتميز والأفضلية، بما يمنحهم الحق في أن يحتلوا منطقة الصدارة في عصورهم، ويجوز أن يتبعهم غيرهم.

وهذه **الجماعة الثانية** التي شهد لها رسول الله ﷺ هي جماعة مخصوصة، لا تعرف بظرف الزمان، ولا يحتويها من ظروف المكان ما يميزها، وإنما تمييزها بالصفة كما عرّفنا، وباب الاجتهاد إلى تحصيل مرتبتها مفتوح.

ومن خلال هذا البيان تكون هذه الطائفة مخصوصة محدودة لا تنتقل شهادة النبي ﷺ منها إلى غيرها، إلا إذا تحققت المماثلة في الصفة.

وهذه الحقيقة التي انتهينا إليها تجعلنا مباشرة أمام مقارنة بين الحكم للعموم بالأفضلية على نحو ما ذكره المصنف في نقل شهادة النبي ﷺ لأهل القرون الثلاثة، وبين الحكم للخصوص المستلزم لجواز التبعية على نحو ما هو واردٌ في شهادة النبي ﷺ لهذه الطائفة الظاهرة المتميزة في كل عصر.

والقاعدة التي تحكم المقارنة بين موضوع الشهادتين الصادرتين عن النبي ﷺ – الشهادة للعموم والشهادة للخصوص- هي أن الحكم للعموم يستلزم الحكم للخصوص، أما الحكم للخصوص فهو لا يستلزم الحكم للعموم.

والأمر في هذه القاعدة ظاهر لا سترة به، ولكن لابد من تحقق الصفة على

كمالها في من يريد أن ينتمي إلى أهل الشهادة الثانية، وهم الطائفة الظاهرة إلى يوم القيامة.

وللشيخ العارف بالله محمد بن عبد الرحمن بن زكري كلام نفيس في شرح هذه القاعدة، يشبهه ما قلناه لا يخلو نقله بين يدين من فائدة. فتأمله.

قال: [تتضمن هذه القاعدة بيان: أن حديث "**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله**"، أي وهم العلماء لابتداء الحديث في بعض طرقه بقوله: "من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين" – لا يعارض ما اقتضاه الحديث السابق من ثبوت المزية لأهل القرون الثلاثة على من بعدهم.

(**إعطاء الحكم للخصوص لا يجري وجهه في العموم كالعكس**) تشبيه بمدخول النفي، لا به، وذلك أن إعطاء الحكم للعموم يجري وجهه في الخصوص.

(فتزكية القرن) في الحديث.

(قضاءٌ على الكل).

وهل هو المجموعي، بمعنى أن أهل الصلاح والخير في ذلك الزمان أكثر؟

أو الجَميعي، فيدخل فيه العاصون، ويكونون أفضل ممن بعدهم عمرا.

فانظر في ذلك شرح الجُزْولي في شرح رسالة ابن أبي زيد رحمهما الله.

قلت: أما مزية الصحبة، ولُقيُّ النبي (ﷺ)، وكذا لقيُّ الصحابي أو التابعيِّ، فلا يدركها مَن بعدهم بحال.

وأما مزية الطاعة فيختص بها المطيع عن العاصي في أي زمان كانا.

(بخلاف حديث "طائفة من الأئمة" فإنه ليس قضاءً على الكل.

(ولذلك اعتُبرت) الطائفة (بأوصافها) التي استوجب بها ذلك الحكم.

(دون جملة أفرادها) فلا يعتبر فيها عدد مخصوص، بل تارة تقل، وتارة تكثر.

(فكانت التزكية فيها) أي الطائفة.

(**أخص**) من التزكية لأهل القرن، لابتنائها على أوصاف مخصوصة دون جملة الأفراد.

ولهذا أمكن استمرار الطائفة ودوامها على تعاقب القرون والأزمنة إلى أن يأتي أمر الله، بخلاف تزكية القرون الثلاثة، فإنها لأهل تلك الأزمنة المحصورة،

فينقرضون بانقراضها.

وهو معنى قوله:

(فحكمها جارٍ كذلك) بجريان تلك الأوصاف.

(فلزم التوقف في) وجود المزكي **(الثاني)** الذي هو من الطائفة (على أكمل وصفه).

إذ بذلك يتيقن أنه منها، لا بوجود مطلق الوصف.

(بخلاف الأول) فإنه لا يتوقف تحققه إلا على وصف الصحبة للنبي (ﷺ)، أو للصحابي أو التابعي، سواء كملت فيه صفات الطائفة، أوْ. لا.

(وإن كان أولى) بكمالها فيه، لأنه أكمل ديانة وعلمًا.

(والله أعلم)].

* * *

القاعدة الرابعة والأربعون

في استكمال تحرير ضوابط الإقتداء

ما دُوِّن من كلام الأئمة في كل فن فهو حجة:

١- لثبوته بتداوله.

٢- ومعرفة أصله.

٣- وصحة معناه.

٤- واتضاح مبناه.

٥- وتداوله بين أهله. واشتهار مسائله عند أئمته.

٦- مع اتصال كلٍّ عمن قبله.

فلذلك صح اتباعها ولزم، وإن انقرضت الروايات في أفرادها.

وغير المدونة ليست كذلك، فلا يصح الأخذ بها، لانقراض حَمَلتِها، واحتمال جملتها.

وقد يَخُصُّ ذلك ويَعُمُّ، كانقراض مذهب الليث، والسفيانيين عمومًا، وسائر المذاهب، سوى المالكي من المغرب، والشافعي بالعجم والحنفي بالروم، فأما الحنبلي فلم يوجد إلا مع غيره.

فلزم كل ما تمكن معرفة صحة نقله، لا ما احتمل.

ولهذا أفتى سُحْنُون بأنه: لا يفتي بالمغرب بغير مذهب مالك.

ونحوه لابن الكاتب. وعند أهل مصر أن العاصي لا مذهب له لتوفر المذاهب في حقه عندهم، حتى رأيت لهم على ذلك فروعًا جَمَّة وفتاوى. والله أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

هذا هو الصنف الثالث من أصناف المتابعة والإتباع؛ حيث كان الـصنف الأول منها قد استوعبه الأنبياء المعصومون، وكان الصنف الثاني من شهد لهم المعصوم بالكلية، والصنف الثالث من شهد لهم المعصوم (ﷺ) على الخصوص.

ونحن الآن أمام الصنف الثالث، وهم أرباب المذاهب على الشروط التي ذكرها المصنف على ما هي الآن بين يديك:

رجال وتراجم:

ونحن قبل أن نعالج موضوعات هذه القاعدة معك نحب أولاً: أن نتـرجم لمـن ورد اسمهم فيها من العلماء.

ونحن نستعفيك أيها القارئ من أن نذكر تراجم رجال سبق لنا أن ترجمنا لهـم من قبل ونحن نشرح هذه القواعد.

ومعنى ذلك أننا سنترجم لرجالٍ وأئمة جَدَّ ذكرهم في هذه القاعدة ولم يسبق لنـا أن تعرضنا لأحدهم بالترجمة.

١- الليث بن سعد: (٩٤ – ١٧٥هـ = ٧١٣ – ٧٩١م):

الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي: بالولاء، أبو الحارث: إمام أهل مـصر في عصره، حديثًا وفقهًا، قال ابن تغري بردي: "كان كبير الديار المصرية ورئيسها وأمير من بها في عصره، بحيث إن القاضي والنائب من تحت أمره ومشورته".

أصله من خراسان، ومولده في قلقشندة، وفاته في القاهرة، وكان من الكرمـاء الأجواد، وقال الإمام الشافعي: الليث أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا بـه. أخباره كثيرة. وله تصانيف، ولابن حجر العسقلاني كتاب "الرحمـة الغيثيـة فـي الترجمة الليثية" في سيرته.

روى عن خلف كثير وروى عنه خلق كثير (سـير أعـلام النـبلاء ١٣٦/٨) وغيره.

٢- سفيان الثوري (٩٧ – ١٦١هـ = ٧١٦ – ٧٧٨م):

هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثور بن عبد مناة، من مضر،

أبو عبد الله: أمير المؤمنين في الحديث، كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى.

ولد ونشأ في الكوفة، وراوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم (القضاء)، فأبى. وخرج من الكوفة (سنة ١٤٤هـ) فسكن مكة والمدينة، ثم طلب المهدي، فتوارى.

وانتقل إلى البصرة فمات فيها مستخفيًا.

له من الكتب "الجامع الكبير" و"الجامع الصغير" كلاهما في الحديث، وكتاب في "الفرائض" وكان آية في الحفظ، من كلامه: ما حفظت شيئًا فنسيته، ولابن الجوزي كتاب في مناقبه.

٣- سفيان بن عيينة: (١٠٧ – ١٩٨هـ = ٧٢٥ – ٨١٤م):

هو سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي الكوفي، أبو محمد: محدث الحرم المكي.

من الموالي. ولد بالكوفة، وسكن مكة وتوفى بها، كان حافظًا ثقة، واسع العلم كبير القدر؛ قال الشافعي: لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز، وكان أعور. وحج سبعين سنة.

له "الجامع" في الحديث، وكتاب في "التفسير".

٤- سُحنون: (١٦٠ – ٢٤٠هـ = ٧٧٧ – ٨٥٤م):

وهو عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، الملقب بسحنون، قاضٍ، فقيه، انتهت إليه رياسة العلم في المغرب.

كان زاهدًا لإيهاب سلطانًا في حق يقوله.

أصله شامي، من حمص، ومولده في القيران.

ولي القضاء بها سنة ٢٣٤هـ، واستمر إلى أن مات.

أخباره كثيرة جدًا، وكان رفيع القدر، عفيفًا، أبيّ النفس.

روى "المدونة" في فروع المالكية، عن عبد الرحمن بن قاسم، عن الإمام مالك، ولأبي العرب محمد بن أحمد بن تميم كتاب "مناقب سحنون وسيرته وأدبه"

٥- ابن الكاتب: (٠٠٠ – ٤٠٨هـ):

وهو عبد الرحمن بن محمد الكناني، أبو القاسم، المعروف بابن الكاتب، الفقيه

المشهور بالعلم وإقامة الحجة، أخذ عن ابن شبلون والقابس، رحل للشرق، واجتمع بأئمة جلة، وله تأليف كبير في الفقه.

التبعية المذهبية وضوابطها:

بعد أن حدثناك فيما سبق عن الرجال وسيرهم ومكانتهم العلمية، نعود الآن فنحدثك عن التبعية المذهبية، ضوابطها وأصنافها، حتى نستبين الطريق، ونستوضح السبيل.

قال المصنف: (ما دُوِّن من كلام الأئمة في كل فن فهو حجة لثبوته بتداوله، ومعرفة أصله، وصحة معناه، واتضاح مبناه، وتداوله بين أهله، واشتهار مسائله عند أئمته، مع اتصال كلٍّ عمن قبله).

والمصنف هنا يتحدث عن النوع الثالث من الأنواع التي تجوز فيها التبعية، وهذا النوع مجاله التبعية المذهبية.

وللتبعية المذهبية ضوابط وأنواع.

فلنأخذ الآن في إلقاء الضوء على الضوابط والشروط التي وضعها المصنف لجواز التبعية المذهبية، ولنترك الحديث عن أنواع هذه التبعية المذهبية، أو نؤخرها قليلاً حتى ننتهي من هذه الضوابط.

والتبعية المذهبية لا تجوز إلا إذا اجتمعت لمسائل المذهب ورجاله مجموعة من الشروط نذكرها على النحو التالي:

١- أن تكون مسائل المذهب قد دُوِّنت وأثبتت في مدونات على أساسٍ من المنهج العلمي.

٢- وأن تكون هذه المسائل التي دونت وقد تداولها الناس فيما بينهم، وتعرفوا عليها وأدركوها وأحاطوا بها، وسلمتها عقولهم، وثبت إقرارهم بها.

٣- أن تكون هذه المسائل المدونة، والمتداولة، والتي أقرها الناس، قد تعرَّف الناس على الأصل الذي ترجع إليه كل مسألة وتنطلق منه، ومعنى الأصل المراد هنا هو هذا الدليل المؤيد للحجية، أو هذا المصدر الشرعي المعترف به كالكتاب والسنة، والإجماع والقياس... إلى غير ذلك من الأصول التي تعرفت عليها الأمة وأرجعت إليها مسائل فقهها.

٤- ويشترط في هذه المسائل المدونة والمتداولة بين الناس، أن يكون الذين تداولوها فيما بينهم قد أدركوا معانيها، ووقفوا على صحة هذه المعاني على العموم، والمراد بإدراك صحة المعاني: الوقوف على سلامة هذه المعاني واستقامتها، وعدم قبولها للطعن فيها.

٥- ويشترط في هذه المسائل المدونة والمتعارف عليها اتضاح مبناهـا، وهو مصدر بمعنى الابتناء، والمراد: اتضاح وجه وكيفية ابتناء هذه المسائل على أصولها الخاصة بها من أدلة الشريعة ومصادرها، فإذا كان ارتباط المسألة بأصلها غير واضح طُلب إلى مثل المذهب توجيه للدليل الدال عليها، والذي هو الأصل الذي تستند هذه المسألة إليه.

فإن لم يتضح ابتناء هذه المسألة على أصلها وارتباطها بدليلها لم يجز التقليد فيها، والمتابعة عليها (فتأمله فإنه مهم).

٦- كما يشترط في هذه المدونات المشتملة على مسائل المذهب، أن تكون متداولة بين المتخصصين في المذهب، وعلمائه المعتمدين فيه، وإقرارهم لهذه المسائل، وقناعتهم بها.

وقد يقول قائل: إن في هذا الشرط تكرار لشرط سبق قريبًا، وهو غير صحيح، فما سبق كان فيه اشتراط أن تكون المسائل قد تداولها العامة فيما بينهم، أعني عامة العلماء، وأدركوا معانيها، وأقروها، وعلموا أنه لا يمكن الطعن فيها.

وتداول المسائل بين العامة من العلماء يحتاج إلى نوع تدعيم، يقوم به الخواص من الفقهاء الذين علت قامتهم في العلم، وارتفع شأنهم في الفكر.

ولهذا التمييز ارتفع القول بالتكرار، وأصبح دوران المسائل وتبادلها بين عامة العلماء شيئًا، وتداولها ودورانها وإقرارها بين الخاصة شيئًا آخر.

٧- ويشترط في هذه المسائل وما تحتويه من معلومات أن يتوفر لها سلامة النقل المتصل، كل واحدٍ من ناقليها على من قبله من الرجال.

نتيجة محتومة:

قال المصنف: **(فلذلك صح إتباعها ولزم).**

هنا يرتب المصنف على ما ذكره من الشروط والحجج نتيجته المنطقية،

وخلاصتها: أنه إذا توفر للمذهب ومسائله ما ذُكر من الحجج، وما تبين من الشروط، استحقت هذه المسائل أن تحتل مرتبة الإتباع، ولزوم الإقتداء بها.

ماذا لو تخلفت الشروط أو بعضها:

قال المصنف: (**وإن انقرضت الروايات في أفرادها.**

وغير المدونة ليست كذلك، فلا يصح الأخذ بها، لانقراض حَمَلتها، واحتمال جملتها).

وأنت خبير بأن المرويات في المذهب على نوعين: نوع قد دُوِّن وفرغ منه، وتداوله الناس فيما بينهم، كما تداوله خواص العلماء وتعرفوا عليه.

ونوع مسائل لم تُدوَّن، ولم تجمعهم مدونات خاصة ولا عامة.

وكل نوعٍ من هذين النوعين لكي يكون محلاً للقدوة كان له اعتبار خاص.

فأما **النوع الأول** فهو الذي قد دون، فإن تدوينه وتداوله، واكتمال الشروط فيه: أمورٌ تشكل حصانة له تحول بينه وبين الشك فيه، وتُوفر له في الوقت نفسه إمكانية متابعته والإقتداء به.

أما **النوع الثاني**: وهي هذه المسائل التي لم تدون، ولم تجمعها مدونات، ولم تتداول بين الناس على هذه الصفة، فهي تحتاج من أجل ذلك النقص فيها لاتصال الرواية، بحيث يتحملها الفرد أو الجماعة عمن قبلهم على شروط التحمل والأداء، وإلا فإن هذه المسائل التي تفقد هذا الشرط وتفتقر إليه لا تكون محلاً للاقتداء، ولا هي صالحة للإتباع.

فهما إذًا مسألتان مختلفتان على ما يقول المصنف.

وفي إتباع المذاهب عموم وخصوص:

قال المصنف: (**وقد يخص ذلك ويعم، كانقراض مذهب الليث، والسفيانين عمومًا، وسائر المذاهب، سوى المالكي من المغرب، والشافعي بالعجم، والحنفي بالروم، فأما الحنبلي فلم يوجد إلا مع غيره**).

واعلم أن هذه الضوابط العلمية التي ذكرناها حين تؤخذ في الاعتبار ونحن نتأمل الواقع، نجد أن المذاهب الفقهية على كثرتها يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

١- مذاهب يتمتع أصحابها بسمعة عالية، ولكنهم لم تتوفر لآثارهم العلمية

الضوابط والشروط التي تحملنا على جواز القول بإتباعهم والإقتداء بهم.

ومن هنا كانت النتيجة تنحية مذاهبهم وإسقاطها من مجال الإتباع.

ومن هؤلاء: الليث، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة وغيرهم.

٢- مذاهب يتمتع أصحابها بسمعة عالية، وتوفرت لمأثوراتهم العلمية الشروط والضوابط التي تجعلها محلاً للقدوة، وتجعل أصحابها محلاً للإتباع، وأوجدوا جميعًا في موطن واحد، كالأئمة الأربعة في مصر التي جمعت فكر الأئمة، وإن لم يكن واحد منهم قد وُلد فيها، وإن كان قبر الشافعي بها.

اجتمع في مصر إذًا فقه الأئمة الأربعة: مالك، والشافعي، والنعمان أبو حنيفة، وأحمد بن حنبل.

وهذا الصنف من العلماء وآثارهم، هم محلٌ للقدوة، وآثارهم محلٌ للإتباع.

٣- النوع الثالث من العلماء يضم علماءً ارتفعت قامتهم، وذاع صيتهم، واكتملت لآثارهم العلمية الشروط والضوابط، ولكنهم تفرقوا في البلدان: كمالك في المغرب، والشافعي في بلاد العجم، والحنفي بالروم.

أما الإمام ابن حنبل فلم يوجد باستقلاله في قطر من الأقطار، حتى ولو ادعته جزيرة العرب ودول الخليج.

والذي ينبغي التنبيه عليه هنا، هو أن الإقتداء بالمذهب يكون في المكان الذي اكتملت لمأثوراته الضوابط العلمية فيه.

العمل والفتوى توابع الإتباع:

قال المصنف: **(فلزم كل ما تُمكِنُ معرفة صحة نقله، لا ما احتمل.**

ولهذا أفتى سُحنون بأنه: لا يُفتى بالمغرب بغير مذهب مالك، ونحوه لابن الكاتب وعند أهل مصر أن العامي لا مذهب له، لتوفر المذاهب في حقه عندهم، حتى رأيت لهم على ذلك فروعًا جمة وفتاوى، والله أعلم).

والأمر في ذلك ظاهر.

* * *

القاعدة الخامسة والأربعون

الصوفي والتبعية إلى المذهب في الفروع

تشعب الأصل قاض بالتشعب في الفرع، فلزم ضبط النفس بأصل يرجع إليه فقهًا، وأصولاً، وتصوفًا.

فلا يصح قول من قال: الصوفي لا مذهب له إلا من جهة اختياره في المذهب الواحد أحسنه دليلاً، أو قصدًا، أو احتياطًا، أو غير ذلك مما يوصله لحاله.

وإلا فقد كان الجنيد ثوريًا، وكان الشبلي مالكيًا، والجُريري حنفيًا، والمحاسبي شافعيًا، وهم أئمة الطريقة وعمدتها.

وقول القائل: مذهب الصوفي في الفروع تابع لأصحاب الحديث، باعتبار أنه لا يعمل من مذهبه إلا بما وافق نصَّه، ما لم يخالف احتياطًا، أو يفارق ورعًا.

ويلزم من غير اتهام للعلماء، ولا ميل للرخص، كما ذكر هذا السهروردي رحمه الله في اجتماعاتهم، وبما هنا يُفهم كلامه مع نقل غيره، والله أعلم. فافهم.

* * *

الشــرح

- - - -

تعد هذه القاعدة في زماننا هذا قد اشتملت على موضوعات من أكثـر الفهـوم إثارة للجدل؛ لأنها تتعلق بقضية مذهبية في الفروع، وحكم المنتمين إلى المـذاهب الأربعة، أو إلى واحدٍ منهم.

والمصنف قد اختار المتصوفة نموذجًا لتطبيق هذه القضية عليه.

ونحن كالعادة سنحاول أن نفرد المسائل موضع الاهتمام بالقصد الثاني بحـديث من أول الأمر، حتى لا يصرفَنَا الانشغال بها ونحن نعالج قـضايانا ذات الاهتمـام بالقصد الأول، عما عسانا أن نقوله لك فيها.

أعلام وتراجم:

وفي هذه القاعدة إشارة إلى أعلام قد ترجمنا لبعضهم فيما سبق، والبعض الآخر لم يسبق لنا أن ترجمنا له.

والذين قد ترجمنا لهم فيما سبق سنَكِلُ الحديث عنهم إلى ذاكرتك أو مراجعتك.

وسنحدثك الآن عن رجالٍ ورد ذكرهم هنا، ولم يرد لهم ذكر من قبل.

١- الجُريري: (٠٠٠ - ٣١٢هـ):

هو أبو محمد الجريري، شيخ الصوفية، الزاهد، قيل: اسمه أحمد بـن محمـد، وقيل: عبد الله بن يحيي، وقيل: حسن بن محمد، لقى الـسَّريَّ الـسقطي والكبـار، ورافق الجنيد، وكان الجنيد يتأدب، حج سنة (٣١١)هـ فقتل في رجوعه يوم وقعة الهبير، وطئته الجمال النافرة فمات شهيدًا سنة (٣١٢)هـ. [راجـع سـير أعـلام النبلاء (٤/٤٦٧)].

٢- السهروردي (٥٣٩ - ٦٣٢هـ = ١١٤٥ - ١٢٣٤م):

هو عمر بن محمد بن عبد الله بن عموية، أبو حفص شـهاب الـدين القرشـي التيمي البكري السهروردي: فقيه شافعي، مفسر، واعظ، من كبار الصوفية، مولـده في "سهرورد" ووفاته ببغداد.

كان شيخ الشيوخ ببغداد، وأوفده الخليفة إلى عدة جهات رسولاً، وأقعد في آخر

عمره، فكان يُحمل إلى الجامع في محفة.

له كتب منها: "عوارف المعارف" و "تحفة البيان في تفسير القرآن" و"جذب القلوب إلى مواصلة المحبوب" رسالة، و"السير والطير" رسالة، وله شعر حسن.

وبعد: فقد حدثناك عما تحتاج إليه من أحاديث هنا متصلة بتراجم ما أورده المصنف من الرجال الذين لم يسبق لنا أن حدثناك عنهم، فتم المراد، وأدى الحديث غرضَه.

فلنعد بعد ذلك إلى الحديث عما اشتملت عليه هذه القاعدة من موضوعات.

ادعاءات تحتاج إلى مناقشة:

لقد ثبت فيما سلف من القواعد أن الصوفي لا تتحقق له صوفيته، إلا إذا كان قد اتخذ له من الشريعة قاعدة انطلاق إلى غرضه.

وعمل الشريعة إنما هو في الفروع من خلال رجال مجتهدين، وأئمة قد ارتفعت قامتهم في مجال العلم وميادين المعرفة.

كما ثبت مما تقدم قريبًا جواز التبعية للمعصوم، ولمن شهد لهم المعصوم على العموم أو على الخصوص.

كما علمنا كذلك أن الإمامة في الفقه قد انتهت علميًا وواقعيًا إلى الأئمة الأربعة: مالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد.

ومن هنا كان الصوفي الصادق التوجه إلى ربه قد اتخذ له في الشريعة إمامًا ربط نفسه به، وأخذها وهي على الطريق إلى الله لمذهبه أصولاً وانضباطًا وتوجهًا.

هذه حقيقة لا مُشاحة فيها، أثبتها المنطق وضرورة العقل، كما أثبتها الواقع المُشاهد.

ومع هذا الثبوت فإنا نرى الصوفية وقد ادعى عليهم غيرهم في هذا المجال بنوعين من الادعاء:

الادعاء الأول ومناقشته:

قال المصنف: **(تشعب الأصل قاض بالتشعب في الفرع، فلزم ضبط النفس بأصلٍ يُرجع إليه فقهًا، وأصولاً، وتصوفًا.**

فلا يصح قول من قال: الصوفي لا مذهب له إلا من جهة اختياره في المذهب الواحد أحسنَه دليلاً، أو قصدًا، أو احتياطًا، أو غير ذلك مما يوصله لحاله.

وإلا فقد كان الجنيد ثوريًا، وكان الشبلي مالكيًا، والجُريري حنفيًا، والمحاسبي شافعيًا وهم أئمة الطريقة وعمدتها).

إن من يتأمل في هذا النص مليًا، يجد أنه قد اشتمل على ادعاءٍ مؤداه: أن المتصوف لا مذهب له.

وهذه الجملة حمالة وجوه.

فهي إما أن تفيد أن الصوفي لا مذهب له على العموم.

وإما أن تفيد أن الصوفي لا مذهب له على وجه ما من الوجوه معين.

أما الاحتمال الأول فإن البطلان يأخذه من جميع أقطاره؛ إذ إنه ليس من الممكن أن يبقى الصوفي على صوفيته، وقد ترك التمذهب بمذهب من المذاهب.

ويدل على هذا البطلان دليلان: **أحدهما:** عقلي، **وثانيهما:** يُنتزَع من الواقع التاريخي.

فأما الدليل العقلي الذي يدل على بطلان هذا الادعاء، فمبناه على هذه القاعدة وهي أن: **(تشعب الأصل قاض بالتشعب في الفرع)**.

ومن خلال هذه القاعدة نفهم أن كل أصلٍ يحتمل التشعب والانقسام.

وتعدد الفهوم، يمكن للمذاهب أن تختلف حوله، فهذا يَفهم فيه فهمًا ويعتمده، وذاك يَفهم فيه فهمًا آخر ويعتمده.

وسقيم الفكر هو الذي يقول مع هذا: إنه لا مذهب له، وإنما هو مصطنع لهذه المذاهب كلها مع تشعب الفروع التابعة لتشعب الأصول، وحينئذٍ نراه كالذي خر من السماء فتخطفه الطير، أو تهوى به الريح في مكانٍ سحيق.

وأما العاقل من الناس، فهو هذا الذي يتخذ لنفسه مذهبًا واحدًا اعتمد فهمًا في الأصل، وتفرع على أساسٍ منه، فيضبط نفسه به، وينطلق في عباداته وسلوكه على أساسٍ منه، لا تتوزعه الفهوم، ولا تتشعب به الرؤى، ولا ينقسم طبعًا للاحتمالات.

والصوفي بالقطع رجلٌ عاقل قد أثبت التاريخ عنه صدق التوجه، وحمل النفس على وحدة الفهم التي تؤدي به إلى وحدة العبادة وانسجام العمل.

وهذه ملاحظة جادة يلاحظها المصنف، ويصدر عنها في تعبيره في بعض ما ينفي به عن التصوف والصوفية تهمة عدم التمذهب.

هذا هو الدليل العقلي في إجماله وتفصيله.

وأما الدليل التاريخي الذي يسجل الواقع، فهو: أن رجال التصوف خاصة من توفر له علو الكعب منهم، ومن تمتع بارتفاع القامة من بينهم، ما من واحدٍ منهم إلا واشتهر بالمذهب الذي اتبعه.

فهذا شيخ الطائفة الإمام الجنيد، فقد كان ثوري المذهب.

وهذا الشبلي أبو بكر، فقد اشتهر بين الناس بأنه مالكي المذهب.

وهذا الجُريري قد عرفه المؤرخون للتصوف بأنه حنفي المذهب.

وهذا المحاسبي شيخ التصوف وترجمان العقيدة الإسلامية، استفاض في الزمان بأنه شافعي المذهب.

وهكذا تضافر العقل والحس على رفض هذه الفرية.

وهكذا اجتمع المنهج العقلي التحليلي، والتاريخي الاستردادي، على رفض هذه المقولة الظالمة، التي لا سند لها من عقل، ولا من واقع، ولا من تاريخ، والتي تقول: إن الصوفي لا مذهب له على الإطلاق.

وأما **الاحتمال الثاني** من الدعوة الظالمة الموجهة للصوفي، فمؤداها: أن يكون الصوفي لا مذهب له على معنى: أنه لا يأخذ المذهب على إطلاقه وإن كان يُنسب إليه، ولكنه ينتقي من المذهب: ما كان أقواه دليلاً في المسألة الواحدة، إذ الصوفي يدور مع أقوى الأدلة حيث تدور.

وهذه ليست ميزة يختص بها الصوفي وحده، وإنما هي ميزة أرجح الناس عقلاً، وأسلمهم طبيعة، وأقواهم عزيمة.

وقد ينتقي الصوفي من المذهب ما يوافق قصده في المسألة الواحدة.

ولنضرب لك مثالاً على ذلك فنقول: إن الطهارة من الحدثين الأكبر والأصغر عبادة تحتاج إلى نية، فماذا عساها أن تكون نية المرء وهو يستقبل هذه العبادة؟

إن من الممكن للمرء أن ينوي رفع الحدث الأكبر أو الأصغر، والتخلص من تبعيتهما.

ومن الممكن أن ينوي المرء استباحة مباشرة الممنوع مع وجود الحدثين، كالصلاة والطواف، ومس المصحف مثلاً.

ومن الممكن أن ينوي المرء أداء ما افترضه الله عليه، فقد فرض عليه الوضوء عند الصلاة، والطواف، كما فرض عليه التطهر من الحدث الأكبر، فهو ينوي أداء ما فرضه الله عليه طاعة له، وانصياعًا لأمره، لا لهدف آخر.

وهذه الصيغ جميعها جائزة في المذهب، لكنَّ المتصوف باعتبار أنه قد اختط له منهجًا غايته وقصده: إخلاء القلب من كل شيء إلا طاعته لربه، فهو يختار هذه الصيغة الأخيرة من الصيغ الجائزة في المذهب لمواءمتها لقصده، واتفاقها مع غايته وتطلعه.

وقد يكون الموقف الانتقائي في المذهب قد لجأ إليه الصوفي احتياطًا على نحو ما يُفهم من هذا المثال، وهو: أننا نفترض أن يكون الصوفي في صحراء، أو مكانٍ كان فيه هو ابن سبيل، وقد أدركته الصلاة وهو لا يعرف جهة القبلة، ولا يقدر على الاجتهاد، ولا يجد من يسأله، وليس هناك محراب يسترشد به، فإن المذهب في هذه الحال يقول له: صلِّ على غلبة ظنك في الجهة، إلا أن الصوفي في مثل هذه الحال يصلي فريضته إلى الجهات الأربع، فيصليها أربع مرات احتياطًا لفعله، على نحوِ ما فعل الصحابي في حجة الوداع، والذي غاب عنه معرفة جبل عرفات، فوقف احتياطًا بجميع الجبال، وقد أقره النبي ﷺ على فعله.

فمعنى كون الصوفي لا مذهب له – على هذا الاحتمال- أنه لا يعمل بجميع ما في المذهب، بل ينتقي منه، فيدور مع ما يناسب حالَه، لا مع المذهب من حيث هو مذهب.

الادعاء الثاني ومناقشتُه:

قال المصنف: **(وقول القائل: مذهب الصوفِي في الفروع تابع لأصحاب الحديث باعتبار أنه لا يعمل من مذهبه إلا بما وافق نصَّه، ما لم يخالف احتياطًا، أو يفارق ورعًا.**

ويلزم من غير اتهام للعلماء، ولا ميل للرخص، كما ذكر هذا السهروردي رحمه الله في اجتماعاتهم، وبما هنا يُفهم كلامه مع نقل غيره، والله أعلم، فافهم).

أما **الاتهام الثاني** والادعاء الذي وُجّه لأصحاب التصوف، فهو أن أصحاب التصوف في الفروع لا مذهب لهم، وإنما هم ينحازون إلى الحديث النبوي، فيأخذون منه الأحكام.

والمدعي عليهم بذلك يُلزمهم أمرين:

الأول منهما: أنهم يأخذون من الحديث الأحكام، مع أنهم ليسوا من أهل الاجتهاد.

وثانيهما: أنهم لا يبالون بالاعتماد على الضعيف من الحديث.

أما أن القوم ليس لهم مذهب فقهي، فقد تناولناه في الفقرة السابقة، غير أنهم في مذهبهم إذا رأوا مسألة من المسائل الحكم فيها يحتمل قولين، وأحدهما يكون أقرب إلى الحديث، رجعوا العمل به على ما مر بك قريبًا.

ونزيدك فيه مثالاً.

إن المتصوف على مذهب مالك مثلاً إذا أصابت النجاسة بدنه، وغُم عليه مكانها، فإنه يجد في المذهب رأيين في تطهير هذا البدن: **أولهما:** نضح البدن بالماء كما ينضح الثوب، **وثانيهما:** أنه يجب غسله بالماء.

والمتصوف على مذهب مالك أمام هذين الرأيين، يختار منهما أن يغسل بدنه الذي أصابته النجاسة، لأنه أقرب إلى حديث غسل اليدين، بالنسبة للرجل الذي قام من نومه قبل إدخاله يده الإناء، حيث لا يدري أين باتت يده.

وفعل الصوفي هنا يعود إلى ما قلناه من الانتقاء في المذهب، فيأخذ ما يكون راجحًا من الأقوال، أو ما يوافق غرضه، أو ما يوافق الاحتياط على ما علمت.

وللصوفي كما لغيره أن ينتقي من الآراء ما يروق له ما لم يخالف أصلاً، أو يجافي غرضًا ومقصدًا من مقاصد الشريعة، أو يخالف إجماع الأمة، أو يكون القصد الجري وراء الرخص ليتخلل من بعض التكليفات.

والصوفي بريءُ من هذا كله.

ويبقى أمر مهم، وهو اتهام السادة الصوفية بالتعلق بالأحاديث والروايات الضعيفة وإعمالها.

وهذا صحيح.

غير أن من نسبهم إلى هذه الفعلة، عرف شيئًا من شأنهم وغابت عنه أشياء، ولأي شيئًا من مسالكهم، ولم يرَ من مسالكهم أشياء.

وبيان ذلك أن نقول: إن القوم قد فرقوا بين الشريعة وبين الأخلاق، فالشريعة هي مجموعة المسائل التي يرتبط بها الأمر والنهي بما يشتملا عليه من الحرام والحلال، والمكروه، والمندوب، والمباح.

وهذه أمورٌ قد فَصّل فيها علماء المذاهب وأئمتها، وهي تعتمد على أصولٍ ومصادر، من نحو: الكتاب والسنة، والإجماع والقياس.

وليس بشرط أن يكون بإزاء كل حكم حديث، والسادة الصوفية يعلمون ذلك ويدركونه، فلو ترك الواحد منهم المذهب وانحاز إلى الحديث، وجد نفسه في كثير من الأحيان في فراغ تشريعي.

وإلى جوار الشريعة، هناك شيء تعرفه الإنسانية باسم الأخلاق، وفضائل الأعمال والأقوال.

وهذا القسم تحض عليه نصوص الإسلام وترغب فيه، ويُحيل النبي (ﷺ) النظر فيه في كثير من الأحوال إلى الفطرة السليمة؛ حيث يكون الإثم: "ما حاك في صدر الفرد وكره أن يطلع عليه الناس، ويكون البر ما اطمأنت إليه النفس وسكن إليه القلب".

وهذا القسم لا يجد الصوفية إثراءَه بما ورد فيه من روايات موافقة لمقاصد الدين العامة، والنصوص الكلية في دلالتها، والفطرة السليمة لدى الإنسان، فاتخذوا من هذه الروايات حافز يحفزهم، ولم يتخذوا منها حكمًا في حلالٍ أو حرام، وإنما كله في فضائل الأعمال، فرقّت بها قلوبهم، واستعانت بها نفوسهم على الصفاء والنقاء.

وكثير من العلماء قد لاحظوا ما قلناه من التمييز بين الشريعة بأحكامها، والأخلاق برقتها وعذوبة مشربها، فتمذهب الصوفية في الشريعة، وترفقوا وتحننوا في فضائل الأعمال.

وسأنقل لك قطع مضيئةً من أقوال العلماء:

ودعني أقدم لك الآن قطعة أشار إليها المصنف وهي للشيخ السهروردي،

ونصها: [قد اجتمع (الصوفية) على طلب العلم ما لم يسع جهله من أحكام الشريعة، وما يحل وما يَحرم، ليكون العمل موافقًا للعلم.

فقد قيل: إذا تجرد العملُ عن العلم كان عقيما، وإذا تجرد العلم عن العمل كان سقيمًا.

روى عن النبي (ﷺ) أنه قال: "**طلب العلم فريضة على كل مسلم**".

واختاروا من المذاهب الشرعية مذهبَ فقهاء الحديث، ولا ينكرون الاختلاف بين العلماء، لقول النبي (ﷺ): "**اختلاف العلماء رحمة**".

وسئل بعض المشايخ عن العلماء الذين اختلافهم رحمة، من هم؟

فقال: هم المعتصمون بكتاب الله، المجتهدون في متابعة رسول الله (ﷺ)، المقتدون بالصحابة (رضى الله عنهم)، وهم ثلاثة:

أصحاب الحديث، والفقهاء، والصوفية.

فأما أصحاب الحديث، فإنهم تعلقوا بظاهر حديث رسول الله (ﷺ)، وهو أساس الدين، إن الله تعالى يقول: "**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**". [الحشر/٧]، فاشتغلوا بسماعه، ونقله، وتدوينه، وجمعه، وتصحيحه.

ولهم في ذلك أئمة مشهورون، وهم حماةُ الدين، ورعاته.

وأما الفقهاء، فإنهم فضلوا أصحاب الحديث بعد قبول عِلمهم، والاتفاق معهم، بما خُصُّوا به من الفهم، والاستنباط في فقه الحديث، و(التدقيق) بطريق النظر في ترتيب الأحكام، وحدود الدين، فبينوا الناسخ من المنسوخ، والأصول من الفروع، والخصوص من العموم، بالكتاب والسنة والإجماع والقياسات، حتى وضعوا كل شيء في موضعه.

ولهم أئمة مشهورون، وقد دونوا المسائل، وفرّغوا على الأصول، وشرحوا وبيَّنوا، فهم حكام الدين وأعلامه.

وأما الصوفية، فإنهم اتفقوا مع الفقهاء وأصحاب الحديث في معتقداتهم، وقبول علومهم، ولم يخالفوهم في معانيهم، ورسومِهم، إذا كان ذلك مجانبًا لاتباع الهوى.

ومن لم يَبْلَغ من الصوفية مبلغ العلماء الفقهاء، وأصحاب الحديث في الرواية، والفهم، ولم يحط بما أحاطوا به، فإنهم راجعون إليهم فيما يُشكل عليهم من أحكام

الشرع، وحدود الدين، فإذا أجمعوا فهم على إجماعهم، وإذا اختلفوا فاستحباب الصوفية في مذهبهم الأخذُ بالأحوط، والأولى، والأتم، احتياطاً للدين، وليس من شأنهم طلب التأويلات، وركوب الشبهات، لأن ذلك تخلف عن الاحتياط]. انتهى.

هذا ما قاله السهروردي.

وقد علق عليه المصنف بأن كلامه يُفهم مع ما ذكره في هذه القاعدة، وما ذكر من أقوال العلماء في هذا الباب.

وهو صحيح، فتأمله.

* * *

القاعدة السادسة والأربعون

الفتح على نظام التابع والمتبوع

فتح كل أحد ونوره على حسب فتح متبوعه ونوره.

فمن أخذ عِلمَ حاله عن أقوال العلماء مجردة، كان فتحه ونوره منهم.

فإن أخذه عن نصوص الكتاب والسنة ففتحه ونوره تام إن تأهل لأخذه له منهما، ولكن فاته نور الإقتداء وفتحه، ولذلك تحفّظ الأئمة عليه، حتى قال ابن المديني رحمه الله: كان ابن مهدي يذهب لقول مالك، ومالك يذهب لقول سليمان ابن يسار، وسليمان يذهب لقول عمر بن الخطاب، فمذهب مالك إذن مذهب عمر (رضي الله عنهم أجمعين).

وقال الجنيد رحمه الله: من لم يسمع الحديث، ويجالس الفقهاء، ويأخذ أدبه عن المتأدبين، أفسد من اتبعه.

وقال الله تعالى: "قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني".. الآية [يوسف/١٠٨] وقال عز من قائل: "ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله" [الأنعام/ ١٥٣]. فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

هذه القاعدة من الأهمية بمكان؛ فهي "إن كانت تؤسس لفكـــرة جديـــدة ومـــسلك محتوم، إلا أنها تعدُّ البناء العلوي يَشيَّد على ما تأسس له من بنيـــة فكريـــة تحيـــة باشرته القواعد السابقة.

ونحن نتأمل في النوع البشري لنجد أن ما صدق عليه هذا النوع مـــن الأفـــراد درجات، وأن أفراد هذا النوع يصعب أن يستقل الواحد منهم عن أفراد نوعه في كل شيء، ومن أوائل ذلك الفكر، والتدين، والسلوك.

فالصوفي مهما كان على درجة من الصفاء يحتاج إلى رجل الـــشريعة يتبعـــه ويقتدي به.

والمجتهد في الفروع لا يُعقل أن يكون قد أحاط بكل شيء علمًـــا، فوجـــب أن يلتحم بغيره، فإن كان هذا الغير قد انتهى إلى ما انتهى إليه التابع فقد تقوى التـــابع بالمتبوع، وإن كان المتبوع أعلى كعبًا وأطول هامة، فقد كَمُل التابع بالمتبوع.

هذا هو إطار هذه القاعدة العام.

والتفصيل فيها موضع حديث نتلوه عليك إن قدر الله ويسر.

أعلام وتراجم:

وقبل أن نتلو عليك ما في القاعدة من نفائس، وجب أن نحدثك عما فيهـــا مـــن رجال نشفع كل واحدٍ منهم بترجمته.

١- ابن المديني (١٦١ – ٢٣٤هـ = ٧٧٧ – ٨٤٩م):

علي بن عبد الله بن جعفر السعدي بالولاء، المديني، البـــصري، أبـــو الحـــسن مُحدّث مؤرخ، كان حافظ عصره، له نحو مئتي مصنف، وكان أعلم مـــن الإمـــام أحمد باختلاف الحديث. ولد بالبصرة، ومات بسامراء، من كتبه "الأساس والكنـــى" ثمانية أجزاء، و"الطبقات" عشرة أجزاء، و"قبائل العرب" عشرة أجزاء، و"التـــاريخ" عشرة أجزاء، و"اختلاف الحديث" خمسة أجزاء و"مذهب المحدثين" جزآن، و"تسمية أولاد العشرة" و"علل الحديث ومعرفة الرجال". [راجع: تـــذكرة الحفـــاظ ٢/١٥ –

تهذيب التهذيب ٣٤٩/٧ – طبقات الحنابلة ١٦٨ وغيرها].

٢- اللؤلؤي (١٣٥ – ١٩٨هـ) = ٧٥٢ – ٨١٤م:

عبد الرحمن بن مهدي بن حسان العنبري البصري اللؤلؤي، أبو سعيد: من كبار حفاظ الحديث سمع أيمن بن نابل، وعمر بن أبي زائد، ومالك بن أنس، وعبد العزيز بن الماجشون، وأمماً سواهم. وله فيه "تصانيف". حدث ببغداد، ومولده ووفاته في البصرة. قال الشافعي: لا أعرف له نظيرًا في الدنيا [المبرد ١٣٦/٢- وابن سعد ٢٣/٣ – سير أعلام النبلاء ١٩٢/٩].

٣- سليمان بن يسار (٣٤ – ١٠٧هـ = ٦٥٤ – ٧٢٥م):

أبو أيوب، وقيل: أبو عبد الرحمن، الفقيه، الإمام، عالم المدينة وفقيهها، مولى أم المؤمنين ميمونة الهلالية، وأخو عطاء بن يسار، حدث عن زيد بن ثابت وابن عباس وأبي هريرة. وحسان بن ثابت وجابر بن عبد الله وابن عمر وعائشة وعدد من الصحابة. كان من أوعية العلم حيث إن بعضهم قد فضله على سعيد بن المسيب توفى (١٠٧هـ) [سير أعلام النبلاء ٤٤٤/٤].

ضابطة في التأثير والتأثر:

قال المصنف: (فتح كلٍ أحدٍ على حسب فتحِ متبوعه ونوره.

فمن أخذ علم حاله عن أقوال العلماء مجردة كان فتحه ونوره منهم.

فإن أخذه عن نصوص الكتاب والسنة ففتحه ونوره تام إن تأهل لأخذه له منهما، ولكن فاته نور الإقتداء وفتحه).

عجيبٌ هذا الإنسان حيث خلقه الله عز وجل على تمييز يخصه يتميز به عن سائر الخلائق.

والإنسان ذلك المجهول ما تزال أسراره مسيطرة على الفهوم والعقول برغم مواصلة البحث ومتابعة النظر للكشف عن أسراره، وستور طباعه.

وفي كل عصر يتجلى هذا النص الكريم بتحديه لكل مكلّف من البشر "وفي أنفسكم أفلا تبصرون".

والمصنف يلحظ هذا التميز الإنساني في خاصة من خواصه، وهي: مظاهر التأثر بين التابع والمتبوع في مجالي العلم والسلوك.

وعباقرة النوع الإنساني، والمجتهدون من بين أفراده على قسمين:

يمثل **القسم الأول** منهما المجتهدون في علوم الشريعة.

ويمثل **القسم الثاني** منهما المجتهدون في مجال التصوف.

وهذان النوعان من التميز والاجتهاد تتحصل لكل واحدٍ منهما ثمرتان: الفتح، والأنوار.

والفرق بين الفتح والأنوار هو أن الفتح سابق على الأنوار دائمًا؛ إذ الفتح يَعني أول ما يَعني أن أبواب المسائل إذا أوصدت في وجه الباحثين، حالت بين المجتهد وبين فهمه للمسألة وقبضه على ناصيتها؛ فإذا فُتحت هذه الأبواب وجدَ المجتهد نفسه وقد أصبح في رحابة من الفهم، وفي بحبوحة من الإدراك بحيث تُلقِي المسائل بأسرارها بين يديه، يأخذ منها ويدع، ويحكم لبعضها بالصواب وعلى بعضها بالخطأ، ويتصرف في الكل تصرف الناقد البصير، وتصرف المدرِك المستنبط لا يحول بينه وبين ذلك حائل.

فخاصية الفتح كما رأينا تدور حول التمكين والإباحة، إنها تُمكِّن للباحث من دراسة مسائل العلوم، وتبيحه أسرارها.

وهذه أمور مهمة ولكنها غير كافية؛ إذ الإنسان – وهو المخلوق المتميز – لا يجوز أن يكون وجوده قاصرًا على مجرد الإدراك، والقدرة على التصرف في المسائل، والاقتدار على توجيهها، وإنما هذا المخلوق المتميز يحتاج من كل علم إلى أن تنعكس أنواره عليه، وتتأثر بها شخصيته، وينطبع بها سلوكه.

وهكذا يجد الإنسان نفسه أمام الفتح والأنوار قد اكتسب شخصيته، وتمتع بالتميز في ذاتيته.

والإنسان إن أراد أن يحصل لنفسه هذا التميز، فأمامه طريقان يتحصل له الكمال النسبي لو قد جمع بينهما، خاصة فيما يتصل بالعلوم الشرعية فهمًا وتطبيقًا.

وأحد هذين الطريقين: أن يتوجه إلى مصادر هذا الدين من نحو: الكتاب والسنة، ويأخذ عنهما.

وثاني هذين الطريقين: أن يتخذ له شيخًا ومعلمًا يتبعه، ويسير على منهجه ومذهبه.

والآخذ من هذين الطريقين لا يُشترط فيه أن يكون فقيهًا مجتهدًا فقط، ولا صوفيًا سالكًا فحسب، فالباب مفتوح أمام هذا وذاك.

فلو أن المجتهد أو الصوفي قد رأى في نفسه القدرة على الأخذ مباشرة من الكتاب والسنة؛ بحيث تكون أدوات هذا الأخذ قد توفرت له، جاز له ذلك، ووجبت الشهادة له بأنه قد نحى نحوًا مأمونًا.

لكنه لابد من أن نعترف بأن هناك سرًا قد وضعه الله في خلقه، وهو جواز انتقال الأنوار بين العلم والمتعلم، يشعر بهذا الانتقال كلٌ منهما، ولا يقدر أحدٌ على تفسيره، فهو سرٌ من أسرار الله في كونه؛ ولذلك تجد العلماء يُصرون على أن الأخذ عن الحي بقراءة كتابه عليه مثلاً، أو الحضور في مجلس علمه، يُؤتي ثمرته بشكل أوضح من تلك الثمرة التي يحصّلها الباحث، لو قد طالع كتاب شيخ قد رحل، ولو كان الراحل أفضل.

هذا جانب من تحصيل العلم، يحصله المجتهد بالنظر بنفسه في الأصلين.

وعلى هذا الناظر أن يدرك سلامة مقصده وسلوكه، ما دام يملك أدوات البحث والنظر.

ولكنه مع ذلك لابد أن يعترف بنقص الأنوار عنده، ووسيلة كمالها الجلوس إلى مُعلم، واتخاذ القدوة، واصطناع التبعية التي تربط بالأنوار بين التابع والمتبوع.

والنوع الثاني من تحصيل المعارف يتوفر لكل باحث جلس إلى معلمه وأخذ عنه، فيأخذ علم الحديث عن المحدث، ويأخذ علم الحلال والحرام عن الفقيه، ويأخذ علوم القرآن ومعانيه عن المفسر... الخ.

ومثل هذا الآخر يأتيه فتحه ونورُه عن طريق معلمه وعلى قدره، فكلما كان المُتعلم واعيًا، والمعلم عالي الرتبة في مجال الاجتهاد كانت درجة الفتح والأنوار المنتقلة إلى المتعلم أقوى.

ولا يجوز أن يغتر أحد العلماء بدرجة اجتهاده.

كما لا يجوز أن يغتر الصوفي برفعة عطائه الذي يتلقاه عن ربه، ففي الإقتداء له فائدة، فإن كان المُقْتدَى به مساوٍ له في الدرجة، زاده الإقتداء يقينًا، وإن كان أعلى منه في الرتبة، زاده الإقتداء فتحًا وأنوارًا.

طريقان قد ظهر الآن لك من خلال شرحنا لهذه الضابطة، وفيهما معًا يُحصّل المتعلم نتيجتين هامتين، هما: الفتح، والأنوار، وهو لا يحصلهما إلا ببذل الجُهد، وأخذ العلم والتربية من مصادرهما.

حرصٌ بالغ وتحفظٌ شديد:

قال المصنف: (**ولذلك تحفظ الأئمة عليه، حتى قال ابن المديني رحمه الله: كان ابن مهدي يذهب لقول مالك، ومالك يذهب لقول سليمان بن يسار، وسليمان يذهب لقول عمر بن الخطاب، فمذهب مالك إذن مذهب عمر (رضى الله عنهم أجمعين)**).

وقال الجنيد رحمه الله: من لم يسمع الحديث، ويجالس الفقهاء، ويأخذ أدبه عن المتأدبين، أفسد من اتبعه).

هكذا تبين لنا أهمية الإقتداء والتبعيةُ والتمذهب.

ولم يشأ المصنف أن يترك هذا المجال قبل أن يبين أن الأئمة – على اختلافهم وتنوعهم– قد حرصوا كل الحرص على التمذهب، وعلى الإقتداء والتبعية.

ثم ذكر المصنف أمثلة من علية القوم في الفقه والحديث.

كما ذكر أمثلة من علية القوم في الزهد والتصوف.

فهذا ابن المدين شيخ البخاري وغيره أستاذ في علم الحديث مليءُ مسمع الزمان وبصره، يمتدح ابن مهدي وهو من هو علمًا وورعًا كما رأيت، وابن المديني يمتدحه لأنه كان يتابع ويقتدي بالإمام مالك.

والإمام مالك نفسه يقتدي ويتبع سليمان بن يسار.

وسليمان على جلالة قدره يتابع عمر بن الخطاب الصحابي الجليل.

تلك أمثلة لشامخين في مجال العلم لا مشاحة في قدرهم، ولا نزاع حول مكانتهم في العلم والفقه والحديث، ومعرفة السنة التي هي طريقة النبي ﷺ والصحابة، فيتعلمونها ويعلِّمونها، ويعملون بها، وينضبطون على مقتضاها. وهم يعرفون البدعة المقابلة للسنة، فيزودون عنها لا يعملون بها، ولا يسمحون لغيرهم أن يعملوا بها.

فرضي الله عنهم ورضوا عنه.

وفي مجال التصوف والزهد، يذكر المصنف الإمامَ الجنيد شيخ الطائفة، وكلامه

في هذا المجال مشهور، فهو القائل: (من لم يسمع الحديث، ويجالس الفقهاء، ويأخذ أدبه عن المتأدبين، أفسد من اتبعه).

وفي النصوص الشرعية خير شاهد:

ثم يذكر المصنف من نصوص القرآن ما يؤكد هذا التوجه، ويؤصل لفكرته.

قال: (وقال الله تعالى: "**قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني**"... الآية [يوسف/ ١٠٨]. وقال عز من قائل: "**ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله**" [الأنعام / ١٥٣] فافهم).

هذا وإن كُتب العلماء على تنوعهم، وسير العارفين على اختلاف مشاربهم، كل ذلك شاهد صدق، وناطق حق بضرورة التبعية والإقتداء في مجال العلم.

فطالعه في مظانه تجد خيرًا.

* * *

القاعدة السابعة والأربعون

التلفيق بين المذاهب جوازه ومنعه

ما أنكره مذهب فلا يجوز الأخذ به من غيره، وإن أبيح أو نُدب لمن كان عليه- إلا من ضرورة تبيحه بنص من أئمة.

وما لم ينكره المذهب يجوز الأخذ به من غيره سيما إذا اقتضى احتياطًا، أو تحصيل عبادة على مذهب ذلك الغير، كاتقاء القمرين في الأحداث، ومسح الرقبة في الوضوء، وإطالة الغرة، وترك مسح الأعضاء بالمنديل، وكصلاة التسابيح، والحاجة، والتوبة، ونحوها.

وكاتقاء النصف الأخير من شعبان لمن لم يصم أوله، واعتكاف جزء من النهار، إذ غايته نفي كونه اعتكافًا وإلا فهو عبادة، وكذا إحداث نية نفل بعد الفجر، إذ غايته أنه لا يُعدُّ صومًا عند المالكية، وقد عده الشافعية صومًا.

قال بعض الصوفية: وعلى ذلك ينبغي أن يكون مذهب المتجرد؛ فإنه ضيف الله؛ لئلا يضيع جوعُه.

وللقرافي في قواعده، وابن العربي في سراجه، ما يشير لما هو أعظم من هذا في باب الورع، وإليه كان يميلُ شيخنا القوريُّ رحمه الله في عمله.

ونحوه عن ابن عباد في وصيته للمريدين، من وسائله الصغرى، والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

هذه القاعدة من القواعد التي احتوت موضوعات قد أثارت في عـالم الأفكـار جدلاً شديدًا، إذ هي تعالج قضية إنسان اتبع مذهبًا في مسائله وتوجهاتـه، واقتـدى برجاله وسار على طريقتهم، يقتفي خطاهم، ويتلقى عنهم، فيكتسب مـنهم فـتحهم وأنوارهم. ثم هو مع ذلك يعدل عن هذا المذهب ويترك متابعة رجاله فـي بعـض الأحيان ليتخذ إلى غير مذهبه سبيلاً.

والعلماء يتساءلون عن هذه الطريقة، ومدى جدواها، وحكم عبادة سالكها.

فكان الجدل، وكان ردود الأفعال شديدًا.

وسنحدثك عن بعض ذلك إن قدر الله ويسر، لكن بعد أن نخلصك مـن بعـض الأشياء التي تعترض طريقك، وتصرفك عن متابعة مسيرك.

رجـال وتراجـم:

ونحن الآن نتابع منهجنا معك، ونضع أمامك من سير الرجال الذين ورد ذكرهم هنا، لا نتعرضُ لصنفين منهم: أحدهما: المشاهير من الصحابة، وثانيهما: ما سـبق لنا أن عرفناك به من العلماء.

١- **القـرافي** (٠٠٠ – ٦٨٤هـ = ٠٠٠- ١٢٨٥م):

هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شـهاب الـدين الـصنهاجي القرافي: من علماء المالكية نسبته إلى قبيلة صنهاجة (من برابرة المغـرب) وإلـى القرافة (المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي) بالقاهرة. وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة.

له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها: "أنوار البروق في أنواء الفـروق" أربعة أجزاء، و "الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام"، و "الذخيرة في فقه المالكية، ست مجلدات، و "اليواقيت فـي أحكـام المواقيـت"، و "شرح تنقيح الفصول" في الأصول، و "مختصر تنقيح الفصول"، و"الخصائص" فـي قواعد العربية، و "الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة".

وكان مع تبحره في عدة فنون، من البارعين في عمل التماثيل المتحركة في الآلات الفلكية وغيرها، نُقل عن كتابه "شرح المحصول" قوله: بلغني أن الملك الكامل وُضع له شمعدان كلما مضى من الليل ساعة انفتح باب منه، وخرج منه شخص يقف في خدمة الملك، فإذا انقضت عشر ساعات طلع الشخص على أعلى الشمعدان، وقال: صبح الله السلطان بالسعادة، فيعلم أن الفجر قد طلع. قال: وعملت أنا هذا الشمعدان، وردت فيه أن الشمعة يتغير لونها في كل ساعة، وفيه أسد تتغير عيناه من السواد الشديد إلى البياض الشديد إلى الحمرة الشديدة، في كل ساعة لهما لون، فإذا طلع الفجر طلع شخص على أعلى الشمعدان، وإصبعه في أذنه يشير إلى الأذان، غير أني عجزت عن صنعة الكلام، (راجع الديباج المذهب ٦٢ – ٦٧، وشجرة النور ١٨٨، ومعجم المطبوعات ١٥٠١، والفهرس المهيدي ٢٢٦، والتصوير عند العرب ٧٩، ١٠٤).

٢- ابن العربي (ت / ٥٤٣هـ) وهو مشهور:

وهو القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن العربي الأندلسي الأشبيلي المالكي، الإمام العلامة الحافظ، صاحب التصانيف، تفقه بالإمام أبي حامد الغزالي، والفقيه أبي بكر الشاشي، كان ثاقب الذهن، عذب المنطق، كريم الشمائل.

وكتابه الذي أشار إليه المصنف هو: "سراج المريدين". (راجع سير أعلام النبلاء ٢٠/١٩٧، و" كشف الظنون ٢/٩٨٤).

٣- القوريُّ (ت/ ٨٧٢هـ):

هو محمد بن قاسم بن محمد القوري، اللخمي المكناسي ثم الفاسي المالكي، كان آية في التبحر في العلم والتصرف فيه، واستحضار نوازل الفقه، وقضايا التواريخ، مجلسه كثير الفوائد مليح الحكايات، وكان له قوة عارضة ومزيد ذكاء مع نزاهة وديانة وحفظ مروءة. (راجع نيل الابتهاج بتطريز الديباج ٣/٨).

الرجل يقلد في غير مذهبه القواعد والضوابط:

في مجال الفكر الإسلامي أحاديث مطولة عن جواز أو منع أن يقلد الرجل

مذهبًا غير مذهبه، ويتبع غير إمامه.

والقضية ليست على ما يظهر من أمرها من البساطة، ففيها من الخطورة والجدية ما يستلزم النظر فيها بعناية.

ولعلك على ذكر من خلال حديث مضى أن التقليد والإتباع أمر جائز، بل هو إلى اللزوم أقرب.

كما أنه لا يخفاك أن الإسلام وإن كان له إطار العام، وسياجه المحيط، إلا أنه في داخله قد احتوى مجموعة من المسائل في الفروع تقبل الاجتهاد، شريطة ألا يخرج المجتهد عن إطار الشريعة وسياجها.

والاجتهاد يحتاج إلى ضوابط وقواعد وأدوات، وهي كلها من أعمال البشر، فلما تقدم العلم، وتعدد المجتهدون وصار لهم أئمة، وجدنا كل إمام وتابعيه وقد ابتكر لنفسه وساعده تابعوه قواعد وأدوات فيما يسمى عندهم "بعلم الأصول".

وهذه الأدوات وتلك القواعد تضبط كل إمام على مذهبه في نظام واضح المعالم من الوسائل إلى الغايات.

ووجدنا منذ بواكير الزمان أئمة ذاع صيتهم، وعلت قامتهم، وانتشروا بين العالمين.

وأنت قد علمت أن كثيرًا من هؤلاء العلماء قد ضاعت آثارهم، وخبا نور علمهم، وانطفأت في مجال الحضارة جذوتهم.

ثم بقي من هؤلاء الأئمة الأربعة.

ولكل إمام من هؤلاء الأئمة قواعده التي أودعها مادة تسمى: "مادة أصول الفقه"؛ فكان للشافعي أصوله، وللحنفي قواعده، وللمالكي ضوابطه.

وهذه الضوابط تجعل كل إمام يستنبط من الأحكام ما ينضبط بهذه الضوابط.

ومن هنا، ومن هنا فقط كان من الصعب أن يأخذ المُكلَّف من كل مذهب ما يروق له، لا يهتم بقاعدة، ولا يخضع لضابطة، ولا يُعني بأصل.

ولو قد أبيح للمكلف أن يفعل ذلك على أساسٍ من التلفيق، لاستطاع أصحاب الهوى أن يخرجوا من ربقة الإسلام.

ولذلك قد وجدنا علماء الفقه وأصوله قد بحثوا هذه المسألة بكثير من العناية،

فأباحوا لأصحاب المذاهب أن يقلدوا مذهبًا آخر في أضيق الحدود، وبشروط صارمة.

وأنا هنا سأضع بين يديك نموذجًا، أو قائمة من قوائم الشروط التي وضعها العلماء؛ ليسترشد بها من أراد أن يقلدَ مذهبًا غير مذهبه.

جاء في التحفة جواز تقليد المرء لمذهب غير مذهبه بشروط خمسة، وهي:

١- علمه بالمسألة على مذهب من يقلده بسائر شروطها ومعتبراتها.

٢- وأن لا يكون المقلد فيه مما ينقض قضاء القاضي به، وهو ما خالف النص أو الإجماع أو القواعد أو القياس الجلي.

٣- وأن لا يتتبع الرخص بأن يأخذ من كل مذهب ما هو الأهون عليه.

٤- وأن لا يلفق بين قولين تتولد منهما حقيقة لا يقول بها كل من القائلين، كأن توضأ ولم يدلك – تقليدًا للشافعي- ولمس بلا شهوة – تقليدًا لمالك- ثم صلى فصلاته حينئذ باطلة باتفاقهما.

٥- وأن لا يعمل بقول إمام في المسألة ثم يعمل ضده، وهذا مختلف فيه عندنا، والمشهور جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل، وفي قول يشترط اعتقاد الأرجحية أو المساواة (أ.هـ) [بغية المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض الأئمة من العلماء المتأخرين – جمع مسائله السيد عبد الرحمن بن محمد المشهور بـ علوي مفتي الديار الحضرمية].

ضوابط المصنف على ما ورد في هذه القاعدة:

وقد احتوت هذه القاعدة على حكم يجيز لصاحب المذهب أن يقلد غيره بشروط.

والمقصود الأول من هذا الحكم هم: أهل التصوف، باعتبار أنهم هم موضوع هذه الدراسة.

قال المصنف: (**ما أنكره مذهب فلا يجوز الأخذ به من غيره، وإن أُبيح أو نُدب لمن كان عليه، إلا:**

١- من ضرورة تبيحه بنص من أئمته.

٢- وما لم ينكره المذهب يجوز الأخذ به من غيره، سيما إذا اقتضى:

أ- احتياطًا.

ب- أو تحصيل عبادة على مذهب ذلك الغير).

والمتأمل فيما ذكره المصنف يجد أن الرجل حاسمٌ في حكمه، فمن كان على مذهب من المذاهب وفي مذهبه مسألة من المسائل لا يجوز له فعلها على مقتضى قواعد مذهبه، ولكنها على قواعد مذهب آخر يباح فعلها، أو حتى يكون مندوبًا. فإن صاحب المذهب الأول لا يجوز له الانتقال عن مذهبه إلى المذهب الآخر في هذه المسألة المحظورة في مذهبه، ولو كان فعلها مندوبًا إليه في المذهب الآخر.

هذا حكم عام يذكره المصنف.

ولكنه حكم يقبل الاستثناء على شروط وقيود الاستثناء.

ومن شروط الاستثناء عنده: أن تكون هناك ضرورة تلجئ المقلد أن ينتقل عن مذهبه إلى غيره، شريطة أن يبيح له أئمة مذهبه هذا المسلك.

فإن توفر له هذا الشرط جاز له أن يقلد المذهب الآخر.

والشرط الثاني من شروط الاستثناء: أن لا يكون في مذهبه الأصلي إنكار لما يريد أن يقلد فيه مذهب غيره.

ويقوي الاستثناء أن تكون مع هذه الشروط أمور مُرَجِحة، كأن يكون:

أ- المقلد لمذهب غيره مقبلٌ على فعل فيه احتياط لأحد أحكام الشريعة.

ب- أو تحصيل نوعٍ من العبادة يتحصّل له لو قلد غير مذهبه.

أمثلة تطبيقية تقوي هذا الاستثناء:

قال المصنف: (كاتقاء القمرين في الأحداث، ومسح الرقبة في الوضوء، وإطالة الغرة، وترك مسح الأعضاء بالمنديل، وكصلاة التسابيح، والحاجة، والتوبة، ونحوها.

وكاتقاء النصف الأخير من شعبان لمن لم يصم أوله، واعتكاف جزء من النهار، إذ غايته نفي كونه اعتكافًا وإلا فهو عبادة، وكذا إحداث نية نفل بعد الفجر، إذ غايته أنه لا يعد صومًا عند المالكية، وقد عدّه الشافعية صومًا).

هذا... وقد انصرف المصنف إلى ذكر أمثلة تطبيقية توضح ما سبق ذكره وشرحه النظري فيه وإيضاحه.

المثال الأول:

في باب الاستنجاء وقضاء الحاجة، ذكر بعض الفقهاء مسألة استقبال الشمس والقمر واستدبارهما في الصحراء لمن يريد قضاء حاجته.

ففي بعض المذاهب: أن استقبال القمرين واستدبارهما من الأمور التي قد ورد النص عنها في الشرع، وعند بعضهم: أن الشرع لم يعلق بذلك حكمًا إلا أن يكون حكم الإباحة.

ونحن هنا نفترض أن صوفيًا أو عابدًا في مذهبه أن استقبال القمرين أثناء الحدث من الأمور المباحة، ولكنه قد علم أن في بعض المذاهب الأخرى أن استقبالهما على هذا الحال ممنوع شرعًا، وأقل ما فيه أنه مكروه، فتجنب استقبالهما واستدبارهما عند قلبه بالحدث، استجابة لأمر الشرع وهو على غير مذهبه.

والمصنف يرى أن هذا من الأمور التي تقبل الاستثناء لما فيه من الاحتياط لأوامر الشرع.

وبالمناسبة نقول: إن بعض المجتهدين قد قاس على ذلك"المعاشرة الزوجية حين تكون في الخلاء فرأى أنما – استقبال القمرين أو استدبارهما أثناء قضاء الوطر يعد من الأمور المكروهة شرعًا عند من يقول بكراهية استقبالهما واستدبارهما عند التلبس بالحدث– ويجوز لمن لم يكن في مذهبه هذا المحكم أن يقلد فيه المذهب المشتمل عليه احتياطًا لأمر الشرع.

المثال الثاني:

أننا نجد الرجل يتوضأ فإذا ما انتهت به الأعمال في وضوءه إلى مسح الرأس بكلتا يديه أو بإحداهما نزل إلى رقبته ومسحها.

فماذا عسى أن يكون الحكم على فعله هذا؟

أما الإمام مالك والمالكية فقد ذهبوا إلى منع ذلك والحكم عليه بأنه مكروه.

وسبب الكراهة عندهم أنه زيادة في العبادة بغير دليل.

وعند الحنفية استحباب هذا العمل لما فيه من زيادةٍ في العضو الممسوح بمسح ما يجاوره.

فلو قد قام صوفي أو عابد مالكي المذهب وقلد في هذا العمل مذهب الإمام أبي

حنيفة، فإن ذلك لا يخدش ورعه ولا ينال من عبادته.

ويرجح هذا رواية الجامع الكبير من حديث ابن عمر: **"من توضأ ومسح يديه على عنقه أمِنَ الغُلَّ يوم القيامة [أخرجه أبو نعيم].**

المثال الثالث:

قد يأتي العابد أو الصوفي إلى الوضوء، فإذا غسل العضو من الأعضاء غسل ما وراء الحد الذي حدده له الشرع، فيغسل مثلاً ما بعد المرفقين في اليد، وما بعد الكعبين في الرجل.... الخ.

ونحن نتساءل عن هذه الزيادة ما حكمها؟

أما المالكية فيرون أن هذه زيادة في العبادة، وهو من باب الغلو في الدين، فيكون ممنوعًا.

وأما الشافعية مثلاً فيرون أن المتوضئ يأتي يوم القيامة وله غُرة في أعضاء الوضوء، وهي بياضٌ مضيء يُعرفون به يوم القيامة. والعضو من أعضاء الوضوء إذا غُسل الجزء الذي يليه طالت الغرة فيه، وهو أمرٌ حسن، وله أثر يشهد له ويدل عليه من حديث البخاري بسنده إلى أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ): " **إن أمتي يُدعون يوم القيامة غرّاً محجلين من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يُطيل غرته فليفعل**".

والمصنف مع أنه مالكي المذهب إلا أنه يجيز للصوفي المالكي أو العابد أن يطيل غرته متابعًا في ذلك الشافعية، ولكن على أن يكون ذلك محمولاً على الاحتياط لا على الزيادة في العبادة، لأن مذهبه الأصلي يرى ذلك تنطعًا وغلوًا.

والمالكية ينظرون إلى هذه الجملة في الحديث: " فمن استطاع أن يطيل غرته فليفعل" على أنها مدرجة أدرجها فيه بعض رواته، أو أنها قد انفرد بها نعيم عن أبي هريرة لم يروها غيره مع كثرة طرق الحديث وروايته. ومن جهة ثالثة فإن أهل المدينة ومن تابعهم لم يعملوا بمقتضى هذه الجملة، فكان العمل بها عند المالكية لذلك كله مكروهًا.

المثال الرابع:

قد يذهب المتوضئ الصوفي أو العابد بعد الفراغ من وضوئه إلى منديل أو

نظيره، فيجفف به أعضاءَ الوضوء مما عليه من ماء.

والمالكية يرون في هذا العمل أنه من قبيل الجائزات، فليس بواجب ولا مندوب، وليس بحرام ولا مكروه، ففعله وتركه سواء.

أما الشافعية فيرون أن ترك ماء الوضوء على العضو يجففه الهواء أو الطبيعة، أو يتساقط من على العضو، وأن ذلك من سنن الوضوء التي يُؤجر عليها صاحبها ولا يُعاقب من يقوم بتجفيف الماء عن أعضائه.

ويشهد لمذهب الشافعية شاهد من الرواية، وشاهد من العقل.

أما شاهد العقل فإن ماء الوضوء يُحسب حسابه إذا تُرك عندما توزن الأعمال يوم القيامة.

وأما شاهد الرواية ففي: "من توضأ فمسح بثوب نظيف فلا بأسَ به، ومن لم يفعل فهو أفضل، لأن الوضوء يوزن يوم القيامة مع سائر الأعمال".

والمصنف يرى أن المالكي لو قلد في ذلك الشافعي لجاز له تقليده على الاستثناء المشار إليه سلفًا، ويحمل هذا التقليد على الزيادة المقبولة في العبادة، أو على الاحتياط للنص والحكم الشرعيين.

المثال الخامس:

وهو يتصل بصلاة التسابيح.

وصلاة التسابيح بهيأتها التي سنحدثك عنها لم يقل بها أحد في المذهب المالكي سوى القاضي عياض، وهو لم يعتمد في قوله على المذهب، وإنما اعتمد على الأحاديثَ التي هو ضالعٌ في روايتها.

أما المذهب الشافعي وأتباعه فهم يقولون باستحبابها على ما هي واردة بكيفيتها في الأحاديث.

ومن هذه الأحاديث حديث العباس أن النبي (ﷺ) قال له: "**يا عماه ألا أُعطيك؟ ألا أمنحك؟ ألا أحبوك؟ ألا أفعل بك عشر خصال؟ إذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك، أوله وآخره، قديمه وحادثه، خطأه وعَمدَه، صغيرَه وكبيرَه، سِرَّه وعلانيته.**

عشر خصال: أن تصلي أربع ركعاتٍ، تقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة، فإذا فرغت من القراءة في أول ركعة وأنت قائم، قلت: سبحان الله، والحمد لله، ولا

إله إلا الله، والله أكبر، خمس عشرة مرة، ثم تركع فتقولها وأنت راكع عشرًا، ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشرًا، ثم تهوي ساجدًا فتقولها عشرًا، ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرًا، ثم تسجد فتقولها عشرًا، ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرًا، فذلك خمس وسبعون مرة، في كل ركعة تفعل كذلك، في أربع ركعات.

إذا استطعت أن تصليها في كل يوم مرة فافعل، فإن لم تفعل ففي كل جمعة مرة، فإن لم تفعل ففي كل شهر مرة، فإن لم تفعل ففي كل سنة مرة، فإن لم تفعل ففي عمرك مرة ".

ولحديث ابن عباس أنه (ﷺ) قال له: "**يا غلام ألا أحبوك؟ ألا أنحلك؟ ألا أعطيك؟**

قلت بلى، بأبي وأمي يا رسول الله.

قال: فظننت أنه يقطع لي قطعة من مالٍ، فقال: أربعُ ركعات تصليهن...".

فذكر الحديث. وفيه زيادة.

صلاة التسابيح إذًا موضع خلاف بين المذاهب، فمن صحت الأحاديث عنده رأى مشروعيتها، ومن لم تصح عنده الأحاديث رأى أنها غلو في الدين وكره صلاتها.

والمقصود هنا أن نقول: إن من كان على مذهب المالكية مثلاً ورأى أن يقلد الشافعية فصلى صلاة التسابيح، احتياطًا أو زيادة عبادة، فإن ذلك لا ينال من عبوديته لربه، ولا يخدش من توجهه.

المثال السادس:

وفيه أن العابد أو الزاهد يقصد إلى صلاة الحاجة أو التوبة. وفي مذهبه أنه لا تجوز صلاة الحاجة أو التوبة لما فيها من الغلو في الدين. وفي غير مذهبه هذا الجواز وتلك المشروعية.

والمصنف لا يرى بأسًا من تقليد المذهب الذي يبيح هاتين الصلاتين: إما للاحتياط أو الزيادة في العبادة كما علمت.

المثال السابع:

وفيه مسائل من نحو: العابد أو الزاهد لم يكن قد صام في شعبان شيئًا من نصفه

الأول، فامتنع عن الصيام في نصفه الثاني ليتفق مع مذهبٍ يقلده.

واعتكاف جزء من النهار في المسجد تقليدًا لمن أجاز ذلك. وإحداث نية النفل في الصيام بعد الفجر تقليدًا لمن أجاز ذلك...

فكل ذلك جائز عند المصنف على وجه الاحتياط للوارد، أو لزيادة العبادة من غير بأس ولا ضرر.

وبعض الصوفية يصرحون بأن في جواز ذلك سعةٍ لهم، إذ الصوفي كثيرًا ما يلتزم الجوع ولم يكن قد بيت نية الصوم في ليلة يومه، وقد لا يكون في مذهبه الفقهي جواز إنشاء نية الصوم في النفل بعد الفجر، ففي تقليده للمذهب المبيح لذلك حفاظٌ على جوعه، وإدخاله في منظومة العبادة.

وقد أشار المصنف إلى رجالٍ من الفقهاء والصوفية تناولوا هذه المسألة على نحوٍ أكثر ورعًا، وأشد رفعة.

فقال: (وللقرافي في قواعده، وابن العربي في سراجه، ما يشير لما هو أعظم من هذا في باب الورع، وإليه كان يميل شيخنا القوريُّ رحمه الله في عمله.

ونحوه عن ابن عباد في وصيته للمريدين من رسائله الصغرى، والله سبحانه أعلم).

وهذا كلامهم:

(قال في "سُنن المهتدين" ص٦٢: المنصوص للأئمة الذين لا ينعقد إجماع بدونهم، من شافعية، ومالكية، أنّ ما اختلف في مشروعيته، فقال بعض الأئمة إنه مكروه، وقال بعضهم إنه مستحب، أنَّ فعل ذلك أفضل.

ثم قال: قال عز الدين بن عبد السلام: وذلك كرفع اليدين، قال وإنما قلنا هذا لأن الشرع يحتاطُ لفعل المندوبات كما يحتاط لفعل الواجبات.

وقال القرافي: ولأن القائل بالشرعية مثبت لأمرٍ لم يطّلعْ عليه النافي، والمثبِت مُقدَّمُ... كتعارض البينات.

وقال ابن العربي في سجدة الشكر: إنها لا تكره، والسجود لله دائمًا هو الواجب. فإن وجدت أدنى سببٍ للسجود فاغتنِم ".

وكان الإمام ابن عرفه ينتقل في سفره للحج ماشيًا، لإجازة غير مالكٍ له.

ونقل ابن بشكوال بسنده أن من بلغه فضلٌ عن عمل فعمل ذلك العمل رجاء ذلك الثواب، أعطاه الله ذلك الثواب، وإنْ لم يكن ما بلغه حقًا.

ومن كلام ابن عباد في وصية المريد من رسائله الصغرى:

قال فيها: وكذلك إن كان على مذهب إمام من أئمة الدين مجمع على إمامته، وهو يجد في الحال من يأخذ عنه ممن تفقه فيه من أهل الدين، وقد أخذه عن شيوخه وشيوخه عن شيوخهم إلى أن ينتهي إلى ذلك الإمام فليفرح بذلك، وليشكر الله عليه.

هذا: وكم من شخص قلد مبتدعًا، أو ابتدع هو من تلقاء نفسه، فهلك بذلك. نسأل الله السلامة..

* * *

القاعدة الثامنة والأربعون

في التعامل مع المشكل من الأقوال

وعلاقته بالمشكل من أقوال الصوفية المنكر عليهم

فيما يعرض للكلام من الإشكال وجوه، إن كان مما يخطر معناه المقصود منه بأول وهلة دون تأمل ولا يخطر إشكاله إلا بالإخطار فهذا قلّ أن يخلو عنه كلام، وتتبّعه حرجٌ واضطرار، ليس من مقاصد الأحكام.

وإن كان الإشكال يخطر بأول وهلة، ولا يخطر خلافه إلا بالإخطار جرى على حكم القاعدة المتقدمة.

وإن تجاذبه الفهم من الجهتين كان متنازعًا فيه بحسب التجاذب.

والخروج لحد العثرة في الإشكال إما لضيق العبارة عن المقصود، وهو غالب حال الصوفية المتأخرين في كتبهم حتى كُفِّرُوا وبُدِّعوا إلى غير ذلك.

وإما لفساد الأصل، وعليه حملها المنكِرُ عليهم.

وكلّ معذور فيما يبدو، إلا أن المُنكِرَ أعذر، والمسلِّم أسلمُ، والمعتقِد على خطر، ما لم يكن على حذَر، والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

هذه القاعدة المهمة لا يستغني عن محتواها باحث، ولا يزهـد فـي معطياتهـا متأمل؛ ذلك أن هذه القاعدة تتعرض إلى وسيلة الإفهام والتفهيم فيما يكون بين الناس في حياتهم العلمية، أو في دنياهم الكلامية.

ووسيلة التخاطب بين الناس في جميع المجالات هي اللغة بألفاظها وتراكيبها.

وما اللغة في ألفاظها وتراكيبها إلا هذا البريد الذي يحمل المعنى من ذهن القائل إلى ذهن السامع في ألفاظٍ ومفردات تلتئم منها جمل وتراكيب.

والقائل أو الكاتب يكون في الغالب على رأس أمره، لا يحكمه إلا طبعه، وسنته وطريقته.

فهو أمام هذه المعاني التي يريد أن يحملها على الألفاظ والجمل بـين طرائـق ثلاث: إما أن يحمل المعنى الكثير على ألفاظٍ قليلة، وجمل محدودة يرهقهـا بهـذه المعاني التي تحملها، على نحو ما نراه في الأمثال والحكم في حياتنا الاجتماعيـة، وعلى نحو ما نراه في المتون، والمختصرات، والمنظومات، والأراجيز، على نحو ما نراه في حياتنا العلمية.

وهذه الطريقة يستعملها صاحبها وهو يبذل أقصى طاقاته الفنية فـي صـياغة الجمل على وجه يحملها على أن تتحمل ما يريدها لها من المعاني. وعلى السـامع أن يتأمل في هذه الجمل، وأن يبذل أقصى الطاقة وهو يتلقى عنها ما تحملـه مـن الرسائل التي هي المعاني التي حمّلها لا قائلها.

والمعنى الثاني أو الأسلوب الثاني هو عكس الأول.

فمصطنعه يريد أن يلقي سامعه أو قارئه بمعنىً من المغاني، فيحشد لنقل هـذا المعنى ألفاظًا كثيرة، وجُمَلاً متعددة، على نحو ما يفعل القـصاصون، وأصـحاب الروايات في مجال الأدب، وعلى نحو ما يفعل المربون وهم يكتبون الكتب الحديثة، والمذكرات الدراسية في مجال العلم والتعليم.

وتبقى الطريقة الثالثة وهي هذه الطريقة التي يلجأ إليهـا مـصطنعها، فيختـار للمعاني ألفاظًا وجملاً تحملها إلى سامعه أو قارئه من غير إرهـاق لهـذه الجمـل،

واستكراهٍ لها كي تحمل ما لا تستطيع، ومن غير أن يحشد لهذه المعاني حشودًا من اللغة من ألفاظها وجملها ما يُحدث مللاً أو يُضيع وقتًا.

هكذا يتبين لي ولك أن بريد المعاني بين القائل والسامع، وبين الكاتب والقارئ، لا يخرج عن هذه الضروب الثلاثة التي بصرناك بها.

المقصود من هذه القاعدة:

والمقصود من هذه القاعدة أن نقول: إن المصنف رأى أن يتحدث هنا عن هذا النوع من اللغة التي أراد صاحبها منها أن يستعملها في الخطاب وهو يحمّل الألفاظ والجمل أكثر من طاقتها من المعاني، مما يحمل السامع أحيانًا على أن يظن بالقائل ظن السوء، أو أن يحكم عليه بحكم قد يكون فيه قد ظلمه، فيخسر القائل سمعته، وينزوي الحاكم الذي قرأ أو سمع له تحت مظلة الظلم التي ينال بها الإثم.

هذا ما يريد المصنف هنا أن يَعْرِضه لنا في هذه القاعدة، ويعرض ما يترتب عليه من آثار.

موقف القارئ والسامع من كلام يكون حمال وجوه:

للقارئ أو السامع مواقف استشعارية من الكلام الذي يسمعه أو يقرأه، طالما الكلام حمال وجوه. وأنت قد علمت أن الكلام يكون حمال وجوه – في الكثير الأغلب– إذا كانت الألفاظ قليلة وحُمّل عليها كثيرٌ من المعاني يستعين القائل على تحميلها بها بما لديه من حِرَفية عالية، أو فنية متميزة.

واستشعار القارئ أو السامع لمواقف الخطر الذي يحمله هذا النوع من الخطاب ليس على درجة واحدة، وإنما تتفاوت درجات هذا الاستشعار من أسلوبٍ في الخطاب إلى آخر، على نحو ما سنذكره الآن بين يديك.

المستوى الأول من مستويات استشعار الخطر:

قال المصنف: **(فيما يعرض للكلام من الإشكال وجوه:**

إن كان مما يخطر معناه المقصود منه بأول وهلة دون تأمل ولا يخطر إشكاله إلا بالإخطار، فهذا قل أن يخلو عنه كلام، وتتبعُه حرج واضطرار، ليس من مقاصد الأحكام).

بدأ المصنف هنا يشرح علاقة المُخاطَب بالنص الذي يستشعر منه خطرًا.

وللمُخاطَب علاقة بالنص منحصرة في ثلاث مستويات من حيث استشعار الخطر منه.

والمستوى الأول من هذه المستويات هو أن يباشر القارئ قراءته للنص، أو ينصت السامع إلى سماعه إن قيل له، فلا يستشعر منه خطر لأول انحيازه له، أو إقباله عليه، أو بعبارة المصنف: إنه لن يستشعر منه شيء لأول وهلة.

ولكنه قد يعينه على استشعار بعض الخطر منه أمران:

أحدهما: إعادة النظر والتأمل في النص بحثًا عما عسى أن يكون فيه من خطر لم يظهر له وهو يقرأه أو يسمعه لأول وهلة.

وثانيهما: أن يأتيه سامع أو قارئ آخر لهذا النص، فيقول له: إن هذا النص فيه خطر فيشوش عليه فكره، أو يحمله على استشعار خطر لم يكن قد استشعر من قبل.

هذا هو المستوى الأول من تعامل السامع أو القارئ مع النص الذي هذه طبيعته.

وهذا المستوى من الاستشعار يتصدى المصنف للحكم عليه، فيكاد يجزم أنه ما من أسلوب في الخطاب، ولا نصٍ في مؤلف إلا ويمكن استشعار الخطر منه بهذه الطريقة، إذ هو يجود بما عنده أول الأمر من سلامة الموقف، ونزاهة القول، فلو عاد السامع أو القارئ فتأمل فيما سمع أو قرأ على خلفية من سوء الظن، أو نبهه غيره على ما يحمله النص من خطر، عاد إلى الشك فيما كان قد حكم عليه سلفًا بنزاهته عن الشك فيه.

وكلام المصنف يؤكد حقيقة لا تحتاج إلى تأكيد، خلاصتها: أن من ألف فقد استُهدف، ومن كتب فقد طُلِبْ، ومن قال فقد تختلف حوله الأقوال.

ثم يؤكد المصنف أنه إذا كان هذا هو حال الخطاب فيما يصوره هذا المستوى الأول، فليعلم السامع والقارئ جميعًا أنه ليس من مقاصد الكلام أن نتتبع فيه ما لا يظهر من العورات، وأن نحمّله ما لا يحتمل من التهم؛ ففي هذا حرجٌ شديد، وتضييق على الناس، وتحميل الحركة الفكرية ما لا تحتمله مما يجعل المفكر

والمربي يترددون في مباشرتهم لمهماتهم فتخسر الثقافة وتتراجع التربية.

ومن الألفاظ التي استعملها المصنف: لفظة (الوَهْلَةَ)، وهي لفظةٌ إذا أخذناها من باب (فعل يفعل) على نحو ما هي مستعملة في النص، فهي تحمل معنى الإقبال السريع، والهجوم على الشيء هجومًا يحيط به الوهم، ويغلفه الخيال.

ومكان هذه اللفظة هنا مناسب كما ترى.

المستوى الثاني من مستويات استشعار الخطر:

قال المصنف: (**وإن كان الإشكال يخطر بأول وهلةٍ، ولا يخطر خلافه إلا بالإخطار، جرى على حكم القاعدة المتقدمة**).

وهذا المستوى الثاني على العكس من المستوى السابق، إذ المستوى السابق ظاهره السلامة من استشعار الخطر، ولا يستشعر السامع أو القارئ إلا بإعادة التأمل أو لفت النظر.

أما هنا فعلى العكس تمامًا؛ إذ في ظاهره الخطاب هذه المرة ما يُشعر بالخطر لأول وهلة، بحيث يُمكِّن السامع أو القارئ من توجيه بعض التهم للقائل، ولا يمكن تصحيح موقف السامع أو القارئ هنا، إلا بإعادة التدقيق والنظر، أو بمعونة غيره ينبهه إلى إزالة ما في النص من خطر.

والمصنف يقف من هذا المستوى وما انتهى إليه من استشعار الخطر موقفه السابق، وهو الذي قد فصّل فيه القول من قبل.

وسأعيد لك قوله الذي ذكره من قبل هنا، فلا تخلو إعادته بين يديك من فائدة:

قال المصنف في القاعدة السابعة والعشرين ما هذا نصه:

(الاختلاف في الحكم الواحد نفيًا وإثباتًا، إن ظهر ابتناءُ أحدهما على أصلٍ لا يتم الاحتجاج به فهو فاسد، وإن أدى إلى محال فهو باطلٍ.

بخلاف ما ظهر ابتناؤه على أصل يتم الاحتجاج به، ولا تُنزَع الحجة من يد مخالفه، حيث يكون الكل صحيحًا، ومن ثم نفرق بين خلاف واختلاف.

فنكفّر من آل قوله لمجال في معقوله العقائد، ونبدّع من آل به ذلك في منقولها إن التزم باللازم، وإلا نُظر في شبهته، فنجري له حكمها على خلافٍ بين العلماء في لازم القول.

ولا نكفر ولا نبدع من خرج لازمُ قولِه عن محال، إذ لا نجزم بفساد أصله مع احتماله.

وبهذا الوجه يظهر قبول خلاف أهل السنة بينهم، مع ردهم للغير عمومًا، وهو جارٍ في باب الأحكام الشرعية، في باب الرد والقبول، فتأمل ذلك تجده. وبالله التوفيق).

هذا ما قاله الرجل في القاعدة التي نرجح الإحالة عليها.

وقد تم شرحها في موضعها لمن أراد مراجعتها.

قال ابن زكري تعليقًا على هذا النص هنا، وعلى ما أحيل عليه هناك:

[(وإن كان الإشكال مما يخطر أول وهلة) دون تأمل.

(ولا يخطر خلافه لا بالإخطار، جرى على حكم القاعدة المتقدمة) فيُختلَف في قَبوله وتأويله، أو حمل صاحبه على ظاهره... الخ].

المستوى الثالث من مستويات استشعار الخطر:

قال المصنفُ: **(وإن تجاذبه الفهم من الجهتين كان متنازعًا فيه بحَسب التجاذب.**

والخروج لحد العثرة في الإشكال إما لضيق العبارة عن المقصود، وهو غالب حال الصوفية المتأخرين في كتبهم حتى كُفِّروا وبُدِّعوا، إلى غير ذلك.

وإما لفساد الأصل، وعليه حملها المنكرُ عليهم.

وكلٌّ معذور فيما يبدو، إلا أن المنكِرَ أعذَرُ، والمسلِّم أسلمُ، والمعتقِدَ على خطر، ما لم يكن على حذر، والله سبحانه أعلم).

هذا هو **المستوى الثالث** من مستويات استشعار الخطر من النص. وفي هذا المستوى يكون القارئ أو السامع في حيرة من أمره؛ إذ إنه يجد نفسه بين حالة من حالتين، وفي منزلة من منزلتين، فبينما هو يرى نفسه وقد استشعر براءة القائل من أي خطرٍ يُوحي النص به، يجد نفسه مرة أخرى، وقد وقع تحت تأثير الشعور بإدانة قائل أو كاتب هذا النص.

هذه حالة مضطربة يكون فيها القارئ أو السامع أمام النص المستعمل في الخطاب.

والمصنف يؤكد أن المستشعر من النص لو أنه قد مال إلى استشعار الخطـــر، فإن السبب الذي مال به لا يخرج عن واحدٍ من اثنين:

أحدهما: ضيق العبارة وعجزُها عن أن تحمل فكرة قائلها ومقاصده.

ومثل هذا الضيق في العبارة وذلك العجز يقع كثيرًا لدى كتابـات المتـأخرين وأقوالهم، كما انه يقع كثيرًا بين يدي المخـاطبين الـذين قـلّ وعـيهم بالـصوفي والتصوف فيستشعرون من كلامهم خطرًا قد يكون موجودًا عند القائل وقد لا يكون.

وثانيهما: فساد الأصل الذي يرجع هذا القول إليه على نحو ما شرحناه لك في القاعدة السابعة والعشرين.

وسواء استند استشعار الخطر إلى هذا السبب أو ذاك، فإن المـصنف يـرى أن المستشعر لهذا الخطر لا يخلو من أن يكون واحدًا من ثلاثة رجال:

أولهم: الثابت على مبدأه من السامع والقارئ مع ثبات القائل والكاتب بالطبع.

وكلاهما معذور. إلا أن المنكر الذي استند إلى معطيات النص وهو يـسمعه أو يقرأه أعذر من القائل والكاتب؛ إذ الشأن في الملتقى أن يأخذ معناه من ظاهر اللفظ.

أما ثاني الرجال الثلاثة: فهو رجل سمع وقرأ، واستشعر خطـرًا محـتملاً، ولكنه سلَّم للقائل حاله، ولم يعترض عليه، ولم يوافقه، فهذا أسلم لا يلام بالإدانـة، كما لا يلام بالاتباع.

وأما ثالث الرجال: فهو رجل من العوام، أو ممن لا يريدون بـذل المجهـود، وهو قد استشعر الخطر المحتمل، ولكنه تابع صاحبه عليه ولم يكتفِ بالتسليم، فهذا على خطر، ما لم يكن على حذر.

والله سبحانه أعلم.

* * *

فهرست الكتاب

انتهى الكتاب بحمد الله تعالى

* * *